شمس الدین محمد شهرزوری

شرح حکمة الاشراق

تصحیح و تحقیق و مقدمه

حسین ضیائی تربتی

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
(پژوهشگاه)

بسم الله الرحمن الرحیم

شهرزوری، محمدبن محمود، قرن ۷ ق.
شرح حکمة‌الاشراق / شمس‌الدین محمد شهرزوری؛ تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی. - تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲. ۷۶۶، ص
(انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه))؛ ص ۴۰ به انگلیسی.
Commentary on the Philosophy of Illumination. Shams Al - Din Shahrazuri; by Hossein Ziai Torbati
۱. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷ ق. حکمة‌الاشراق ۲. اشراقیان. ۳. فلسفه اسلامی. الف. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷ ق. حکمة‌الاشراق. شرح. ب. ضیائی تربتی، حسین، ۱۳۲۲- مصحح. ج. عنوان. د. عنوان: حکمة‌الاشراق.
۸۲۵ح / ۹۲ س / BV۵۳

شمس الدین محمد شهرزوری

شرح حکمة الاشراق

تصحیح و تحقیق و مقدمه

حسین ضیائی تربتی

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)

تهران: ۱۳۷۲

موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)

وابسته

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شماره ۷۳۶

شرح حکمة‌الاشراق

شمس‌الدین محمد شهرزوری

تصحیح و تحقیق و مقدمه: حسین ضیائی تربتی

تاریخ انتشار: ۱۳۷۲، چاپ اول، تیراژ: ۲۰۰۰ جلد

خطاط: محمد احصائی، طرح روی جلد: قبادشیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لیتوگرافی: پیچاز، چاپ و صحافی: چاپ بهمن

بها با جلد کالینگور: ۸۰۰۰ ریال با جلد شمیز ۶۷۰۰ ریال

نشانی مؤسسه: خیابان سیدجمال‌الدین اسدآبادی، خیابان ۶۴، تهران ۱۴۳۷۴

تلفن: ۸ــ۶۸۶۲۷۶، ۶ــ۶۸۸۰۳۵، ۳ــ۶۸۳۲۲۲، ۶۸۶۱۵۲، ۶۸۶۳۸۱

فاکس: ۶۸۶۳۱۷

تقدیم به روان پاک مادرم عذرا مشیری خمسه‌ای

فهرست

TABLE OF CONTENTS

متن «شرح حکمة الاشراق»

TABLE OF CONTENTS OF THE ARABIC TEXT

القسم الاوّل
فی ضوابط الفکر
المقالة الاُولی: فی المعارف و التعریف

المقالة الثانية: فى الحجج و مباديها

المقالة الثالثة: فی المغالطات و بعض الحکومات بین أحرف اشراقیة و بعض أحرف المشائین

القسم الثانی
فی نور الانوار و مبادی الوجود وترتیبها
المقالة الاولی: فی النور وحقیقته ونور الانوار وما یصدر منه

المقالة الثانية: فی ترتیب الوجود

المقالة الثالثة: فی کیفیة فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتمیم القول فی الحرکات العلویة

المقالة الرابعة: فی تقسیم البرازخ وهیآتها وترکیباتها وبعض قواها

المقالة الخامسة: فى المعاد والنُبوّات والمنامات

بسم الله الرحمن الرحيم

پیش گفتار

حمد بی قیاس اورا واجب است که هستی هرچه هست از بود او بُود؛ و سپاس فراوان به درگاه واجب الوجود که در پرتو انوار بلانهایتش، و بواسطهٔ فیضان جود بلاغایتش، پس از سالیانی چند تصحیح و مقابلهٔ کتاب «شرح حکمة الاشراق»، اثر پر ارزش فیلسوف اشراقی قرن هفتم هجری، شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری ـ رضی الله عنه ـ به پایان رسید، و اکنون به علاقمندان فلسفهٔ اسلامی تقدیم می گردد.

کتاب حاضر اولین و مفصل ترین شرحیست که در اواخر قرن هفتم هجری بر مهم ترین اثر اشراقیِ شهاب الدین یحیی سهروردی نگاشته شده است. برخلاف آراء مستشرقین، و برخی مورخین فلسفه ـ که قرن ششم هجری را پایان و غایت تألیفات متون فلسفی ناب در عالم اسلام دانسته اند ـ قرن هفتم نیز شامل جریانات پویا و گسترده ای در فلسفه و علوم مختلفه بوده است. اولاً تحقیقات علمی در مدارس و مراکز دیرینهٔ اسلامی، چون مستنصریه و نظامیه و بسیاری دیگر، ادامه دارند؛ و دوماً مراکز علمی نوینی در مراغه و شهرهای دیگر تأسیس گشته و لذا پژوهش های علمی، تدریس علوم اسلامی، و تألیف کتب و رسائل عربی و فارسی حتی در سطحی گسترده تر از قرون پیشین استمرار می یابد. بیان پیشرفت های شایان توجه علوم در این قرن ـ فی المثل، کشفیات خاص خواجه نصیر طوسی در بیان نیم مدارات در علم نجوم، ابداعات پر ارزش علامه قطب الدین شیرازی در ریاضیات دنباله ها و در حل جبری معادلات درجات بالا و چند مجهولی، و بسیاری مسائل غامض دیگر ـ در این مختصر نمی گنجد، ولی مسلم است که قرن هفتم پایان یکبارهٔ علم در عالم اسلام نیست. اما، متأسفانه تألیفات علمی این قرن کمتر شناخته شده اند و تحقیقات جامعی در باب

جریانات علمی آن انجام نشده، و حتی اکثر متون علمی این قرن به چاپ هم نرسیده اند .

هرچند مورخین از تألیفات فراوانی در زمینهٔ علوم فلسفی قرن هفتم و فنون آن ـ علی الخصوص منطقیات گزاره ها و قیاس های مُوجّه؛ و مسائل مربوط به علم دلالت الفاظ، و غیره ـ نام برده اند، اما محققانی را سراغ نداریم که توجه به تحلیل دقیقی از نحوهٔ نظام پردازی و شیوه های اقامهٔ براهین مسائل فلسفی در این قرن نموده باشند . می دانیم که در قرن هفتم کتب فلسفی متعددی تألیف گشته اند، و اما معدودی از آن ها شناخته شده و به چاپ رسیده اند : مانند «ایساغوجی» و «هدایة الحکمة» از اثیر الدین ابهری (محتملا این متون در قرون وسطی به لاتینی هم ترجمه شده بودند)، که از معروفیت بخصوصی برخوردارند، چون همراه با شروح و حواشی متعددی که بر آن ها نوشته شده (مانند، مثلا، «شرح هدایة» معین الدین میبدی و حواشی فخر الدین حسینی فخری و سید هاشم اشکوری؛ و «شرح ایساغوجی» فناری و حواشی منظوم اخضری، و غیره)، تا امروز در بسیاری از مراکز علمی دنیای اسلام تدریس شده، نزد طلاب علوم عقلی مقام والایی دارند .

در همین قرن حکمة الاشراق سهروردی به صورت یک نظام فلسفی سازگار، و استوار بر اصول و قواعد اشراقیِ مشخص و متقن، رواج می یابد ؛ نیز به عنوان روشی فلسفی جدا از فلسفهٔ مشائی معروف می گردد، و علمای این قرن به فلسفهٔ اشراقی بذل توجه خاصی می نمایند . چندین شرح بر متون اشراقی سهروردی نگاشته می شود که عبارتند از:۱) «التنقیحات فی شرح التلویحات» از شهرزوری؛ ۲) «شرح حکمة الاشراق» از شهرزوری؛ ۳) «التنقیحات فی شرح التلویحات» از سعد ابن منصور ابن کمّونه؛ ٤) «شرح حکمة الاشراق» از علامه قطب الدین شیرازی. اما ما بین آنها تنها اثر قطب الدین شیرازی تا کنون به چاپ رسیده (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ه ق.)، ولی به استثناء «شرح حکمة الاشراق» شهرزوری، نسخ خطی متعددی از شروح دیگر در کتابخانه های

گوناگونی در سراسر جهان شناخته شده و در فهرست های نسخ خطی ذکر شده اند. ملاحظه می فرمایید که فلسفه، علیرغم پیش داوری ها و آراء مستشرقین، ناگهان از بین نمی رود، و چه بسا پس از چاپ متون فلسفی این دوران - علی الخصوص متون قرن هفتم - و تحقیق در باب محتوای آن ها، به این نتیجه خواهیم رسید که فلسفهٔ اسلامی در این قرن واجد خلاقیت مخصوصی هم بوده است. تصحیح و انتشار متن مفصل «شرح حکمة الاشراق» یکی از علمای مسلمان قرن هفتم، شمس الدین شهرزوری، قدمیست در این راه. کتب دیگری هم در این قرن به روش اشراقی تألیف شده اند، ولی در این کتاب فرصت شمارش یك یك آن ها را نداریم، و تنها در بخش آتی به توصیف مجمل کتاب «الشجرة الالهیة»، یکی از اهم متون اشراقی این دوره اثر شمس الدین شهرزوری، مؤلف شرح حاضر، بسنده می کنیم.

بسیاری از آثار شیخ شهاب الدین سهروردی بنیان گزار نظام فلسفی اشراقی در عالم اسلام، در نتیجهٔ کوششهای فراوان محقق فرانسوی هانری کُربن و دانشمند ایرانی سید حسین نصر منتشر شده و نظر مورخین فلسفه را به خود جلب کرده است. متذکر می باید شد، اما، که شادروان کُربن به بخش منطقیات و طبیعیات متون اشراقی توجهی ننموده - فی المثل، قسمتهایی را از متون اشراقی مانند: العلم الاول: فی المنطق؛ العلم الثانی: فی الطبیعی از کتب «التلویحات اللوحیة والعرشیة»، «المقاومات»، و «المشارع والطارحات»، در چاپ های منقح خود از کتب مذکور، حذف کرده است. نیز در تحقیقات خود مسائلی چون مبانی منطقی شناخت اشراقی؛ نظریات شیخ اشراق در باب شکاف های منطقی در نظام ارسطویی، و غیره، را به میان نیاورده است. اضافه می کنیم که به طور کلی کُربن بیشتر به بحث در باب تمائیل و رموز مسائل خاصی در بخش دوم - الالهی بمعنی الاخص - از الاهیات نظام اشراقی علاقمند بوده و در کتب خود به زبان فرانسوی تنها این جوانب افکار سهروردی را به خوانندهٔ غربی شناسانده است؛ و لذا علمای غربی اهل فلسفه حکمت اشراق را به عنوان بیانی تمثیلی از تجربیات

عرفانی می دانند . و همین امر موجب آن شده که روش ناب فلسفی اشراقی و آراء شیخ اشراق در تنقید از شکاف های منطقی در شناخت شناسی ارسطویی، و در باب بسیاری مسائل مطرحهٔ دیگر، در حوزه های فلسفی مکنون بماند ـ مثلا ، مباحثی در بیان استدلالات اشراقیون در رد حدّ تامّ ارسطویی در اکتساب، بیان و ساختمان مبانی اولیهٔ ساختارهای اصل متعارفی و جایگزینی آن با اصل اولیهٔ «ادراک انانیّت» : تقدم علمِ بلاواسطهٔ حضوریِ مُدرِك از مُدرَك در «آن اضافهٔ اشراقیه» بلاامتدادِ زمان ارسطویی «فی» مکان بلاامتداد ثلاثهٔ فضای اقلیدسی، و بسیاری مباحث فلسلفی دیگر. ارزش مهمی در تاریخ تحول آراء انتقادی فلسفی دارند ، و تفهیم چنین مسائلی با استفاده از عبارات و اصطلاحات درست و رایج می تواند به فیلسوفان غربی بفهماند که فلسفهٔ اسلامی صرفا بیانی توصیفی و فاقد روش های پویای تحلیلی نیست. اخیرا البته در ایران کتب جامعی در بارهٔ تمامی جوانب فلسفی نظام حکمت اشراق تدوین شده اند . در این زمینه کتاب پر ارزش «شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی» اثر فیلسوف اسلامی گرامی آقای دکتر غلامحسین دینانی، به شناسایی عمق بینش فلسفی شیخ اشراق، یکی از مفاخیر علمای ایرانی کمك فراوانی نموده است؛ و اینجانب کرارا آنرا مطالعه کرده و بهره مند شده ام .

نگارندهٔ این سطور به سهم خود و در قدر توانایی خود سالیانیست می کوشد تا در زمینه های مختلف فلسفهٔ اشراقی تحقیق نموده تألیفاتی را به علاقمندان فلسفهٔ اسلامی تقدیم نماید . کتاب حاضر یکی از نتایج این کوشش هاست. طی مراحل مختلف تهیهٔ نسخ «شرح حکمة الاشراق»، تصحیح و مقابلهٔ آن ها ، و بالأخره آماده سازی نهایی متن حاضر افراد و مؤسساتی چند به این بنده کمك نموده اند ، که در این فرصت از ایشان تشکر نموده و توفیق ایشان را در امر با ارزش گسترش تحقیقات علمی از درگاه متعال مسئلت می نمایم.

در مراحل اول این تحقیق، سال ۱۳۵٤ ، کتابداران دانشگاه هاروارد تسهیلاتی فراهم آوردند تا برخی نسخ متون اشراقی، از جمله نسخهٔ کم نظیر

«شرح حکمة الاشراق» موجود در دانشگاه ییل (در بخش آتی مشخصات آن ذکر شده است)، مهیا گشت. بدین وسیله از ایشان، به خصوص از آقای دکتر پارتینگتون تشکر می کنم. در همین دوران استاد محسن مهدی، که همواره راهنما و مشوق بنده بوده اند، اطلاعات وسیع خود را در فلسفهٔ اسلامی در اختیار بنده گذاشته ارزش متن حاضر را تأکید نمودند، و لذا تصمیم بر چاپ آن گرفته شد.

در مراحل بعدی، سالهای ۱۳۵۹-۱۳۵۷، مرکز مطالعهٔ فرهنگها در امر تحقیق در باب جریانات فلسفی در عالم اسلام بنده را یاری نموده، و با استفاده از کتابخانهٔ آن مرکز توانستم اطلاعات گسترده ای را در باب تاریخ فلسفه کسب نمایم.

چند سالی در آماده سازی متن تصحیح شده وقفه افتاد، تا از نو در سه سال اخیر با استفاده از امکانات دانشگاه یو. سی. ال. ای توانستم به کار خود در این زمینه ادامه دهم. در این مرحله دانشجویان سطوح بالای دورهٔ دکتری به بنده کمك نمودند. به خصوص آقای شوید شابیط در امر ماشین نمودن و مقابلهٔ نسخ بنده را یاری دادند، از کوشش های بی دریغ ایشان کمال تشکر را دارم.

و اما، جناب آقای دکتر مهدوی دامغانی با صرف وقت فراوان تمامی متن حاضر را بررسی نمودند، و در نتیجهٔ کمك های بی دریغ این بزرگمرد بسیاری از اشکالات متن بر طرف گردید. تشکر از زحمات ایشان تلافی این محبت را نمی کند، از درگاه باری تعالی توفیق روز افزون ایشان را مسئلت دارم.

و در نهایت از اولیای «مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی» تشکر می نمایم که چاپ این کتاب را به عهده گرفتند، إن شاء الله همواره در امر انتشار متون اسلامی موفق باشند.

حسین ضیائی

(استاد فلسفهٔ اسلامی و اسلام‌شناسی دانشگاه U. C. L. A.)

تیرماه ۱۳۷۲

مقدمهٔ مصحّح

☼

شمس الدین شهرزوری شارح «حکمة الاشراق» .

سیر تطور اندیشه و مکتبهای فلسفی در ایران از قرن هفتم تا یازدهم هجری کمتر شناخته شده است. بیقین یکی از علل اساسی این امر آن است که اکثر متون فارسی و عربی مربوط به تاریخ فلسفه در ایران متعلق به این دوران هنوز چاپ نشده اند و بدین سبب دسترسی به آنها کار ساده ای نیست. از جمله متون فلسفی قرن هفتم، کتاب «شرح حکمة الاشراق» اثر پر ارزش، جامع، و مفصل شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری (م. بعد از ٦٨٧ ه. ق.) است. در نظر نگارندهٔ این سطور، کتاب مذکور یکی از شاهکارهای فلسفی قرن هفتم است، و نه تنها شرح جامعیست بر کتاب «حکمة الاشراق» بلکه در فلسفهٔ تطبیقی کم نظیراست، چون شارح به هنگام شرح آراء، قواعد، و مبانی فلسفهٔ اشراقی، نظریات نظام های دیگر فلسفی را - فی المثل، مشائی، فیثاغورسی، افلاطونی- به تفصیل مورد تحلیل قرار می دهد.

در این مقدمه ابتدا سخنی چند در بارهٔ شهرزوری خواهیم گفت: اصول روش فلسفی نظام اشراقی را، که شهرزوری آن را در مقایسه با فلسفهٔ مشائی «النظام الأتمّ» نامیده است، بیان نموده؛ و نقش حکمای متألّهه را در مدینهٔ فاضله بررسی خواهیم کرد؛ سپس به ذکر رؤوس مطالب کتاب «الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربّانیة»، أثر دیگری از شهرزوری، خواهیم پرداخت؛ و در پایان نسخ مورد استفاده در تصحیح کتاب «شرح حکمة الاشراق» را معرفی خواهیم نمود.

فلسفه در دنیای اسلام به این رشد ختم نمی شود، و به خصوص در ایران جریانات پویای فلسفی تا زمان حال ادامه دارد، اما بسیاری از مورخین فلسفه و تمام مستشرقین، به استثنای هانری کربن، توجهی به اندیشه های

فلسفی در ایران بعد از قرن ششم نکرده اند ،[۱] لذا در آثار ایشان به مطالبی در بارهٔ شهرزوری، بجز ذکری از تاریخ فلسفهٔ وی، «نزهة الارواح وروضة الافراح»، برنمی خوریم.[۲] کربن هم که در کتب خویش بتفصیل از در کتاب «شرح حکمة الاشراق» و «شرح التلویحات» شهرزوری یاد می کند،[۳] و وی را بعنوان «اولین تن از اشراقیون ‹که› تبار روحانی سهروردی را تشکیل می دهند»[٤] می شناساند، بجز در یک مورد، مطلبی در بارهٔ کتاب پر ارزش دیگر وی، «شجرة الهیّه»، ننگاشته است. در کتابهای تاریخ فلسفه که در دوران معاصر به زبان فارسی و عربی نگاشته شده هم، یا اصلاً ذکری از شهرزوری نرفته، و یا صرفاً از کتاب «نزهة الارواح» وی یاد شده است.[۵] تنها، دانشمند و محقق گرامی، آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب «شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی»، که در آن با نگرشی ژرف مبانی فلسفهٔ اشراق را تحقیق نموده اند، و با روشی تحلیلی جزئیات آن را شکافته اند، چند نکته در بارهٔ آراء فلسفی شهرزوری نیز بیان داشته اند.[٦] شایان توجه است که در کتاب فوق العاده با ارزشی که اخیراً دانشمند عالیقدر در علوم فلسفی، آقای منوچهر صدوقی، به نام «تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالمتألهین»، نگاشته اند، به این نکته بر می خوریم که مرحوم ضیاء الدین درّی کتاب «شجرة الهیّه» را حاوی مطالب فلسفی با ارزشی می دانسته و در جستجوی نسخه ای از آن می بوده است.[۷]

اما بجرأت می توان گفت که در دوران معاصر، بخصوص نزد غیر اهل فن، و در دنیای غرب، شهرزوری صرفاً بعنوان مؤلف «نزهة الارواح» شناخته شده و رسائل فلسفی وی، از جمله کتاب «شرح حکمة الاشراق» و کتاب «شجرة الهیه» ناشناخته مانده اند. البته «نزهة الارواح» در فن تاریخ نگاری فلسفه از اهمیت ویژه ای برخوردار است، و این را استاد محمد تقی دانش پژوه در شرح مبسوطی که اخیراً در بارهٔ این فن تحریر کرده اند، تذکر داده اند.[۸] آقای سید خورشید احمد، مصحح متن عربی «نزهة الارواح»، هم این اثر را با دیگر تألیفات تاریخ فلسفه، از جمله: «تاریخ‌الحکماء» ابوداود سلیمان بن حسان بن جُلجُل (م. بعد از ۳۱۰ ه. ق.)؛ «صوان الحکمة» ابولقاسم صاعد بن احمد

القرطبی الاندلسی (م. ٤٦٢ هـ. ق.)؛ «تتمهٔ صوان الحکمهٔ» بیهقی (م. ٥٦٥ هـ. ق.) (تتمه بر «صوان الحکمهٔ» ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی (م. بعد از ۳۷۲ هـ. ق.))؛ «إخبار العلماء بأخبار الحکماء» قفطی (م. ٦٤٦ هـ. ق.)؛ «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعة (م. ٦٦٣ هـ. ق.) دقیقاً مقایسه کرده، معتقدند که از نقطه نظر ترتیب فلاسفه، دقت نظر فلسفی، و گرایش خاص به متألهین و فلسفهٔ اشراقی، از دیگر کتابهای این فن ها ارزشتر است.[۹]

اما از تاریخ تولد، زندگانی، اساتید و شاگردان شهرزوری اطلاع دقیقی در دست نداریم؛ تاریخ وفاتش هم بدرستی معلوم نیست. همین قدر می دانیم که در قریهٔ شهرزور متولد شده،[۱۰] و در سال ٦٨٧ هـ. ق. در قید حیات بوده است. لذا این روایت، که همراه سهروردی در حلب محبوس بوده و یا به دیدنش در زندان رفته، و شاگرد وی بوده صحیح نمی تواند باشد،[۱۱] و این بدرستی از خود متن «نزهة الارواح» هم مستفاد می شود.[۱۲] امیدواریم، اما، در تحقیقات آینده مراجع دیگری در بارهٔ حیات شهرزوری بدست آوریم و شرحی جامع از زندگانی وی گرد آوریم.

فلسفهٔ اشراقی

شهرت سهروردی پس از مرگش بزودی عالم اسلام را فرا گرفت و حتی به ممالک غرب اسلامی هم رسید. علمای مسلمان فلسفهٔ اشراقی را به عنوان وسیله ای متقن در راه احیای پویایی فلسفه پذیرفتند. حکمت مشائی ابن سینایی توسط حجة الاسلام ابو حامد غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» مورد انتقاد قرار گرفته بود، اما حکمت اشراق باب نوینی را در فلسفهٔ اسلامی گشود و از این طریق فلسفه به حیات خود ادامه داد.

حکمت اشراق،[۱۳] چنانکه معروف است و بسیاری از شارحان و مورخان فلسفه در جهان اسلام اشاره کرده اند، منابع گوناگونی دارد. از سویی ریشه در حکمت فهلوانی و خسروانی دارد و در برخی از مسائل و مطالب تمثیل و نوشته های مرموز ملهم از داستانهای اساطیری ایران است.[۱٤] از سوی دیگر، از روش

فلسفی مشّائی، بویژه روش برهانی «انالوطیقای دوم»، استفاده می کند و سخت می کوشد که بینش و حدس فلسفی افلاطونی را نظام پردازی کند و آن را در قالبی فلسفی در آورد. همچنین با تأویل و تفسیر فلسفی آیات بسیاری از نکات ظریف قرآنی را توضیح می دهد.[۱۵] و سرانجام، و در نهایت شناخت از کل با زبانی خاص، یعنی «لسان الاشراق»[۱٦]، که می توان آنرا زبان ساخته شدهٔ فلسفی نامید، به تعلیم می پردازد، که «تعلیم اول اشراقی» اش خوانده اند[۱۷]، و در همین مقام است که خود فلسفهٔ اشراقی به «غایت» نظام پردازی فلسفه می رسد.

شیخ شهاب الدین یحیی بن امیرك سهروردی، در سال ۵۸۷ هـ. ق. به دستور صلاح الدین ایوبی، به جرم دعوت نبوت و فساد در دین، در شهر حلب، جایگاه حکومت ملك ظاهر شاه پسر صلاح الدین که با وی علاقه ای عمیق ایجاد کرده بود، کشته شد.[۱۸] این اندیشه گر ایرانی، که او را «صاحب الأید و الملکوت»، «خارق البرایا»، و حتی «المعلم الثالث» نامیده اند و به «شیخ اشراق» معروف است،[۱۹] به این حکمت و جهان بینی ژرفی که میراث اقوام پیش از او و در بر دارندهٔ اندیشه ها، الهامها و حکمتهای چندین بزرگمرد می بوده، ساختمانی فلسفی و سازگار داد و در این راه از روشهای برهانی و اصل متعارفی ارسطویی بهره برد و توانست نظامی اصیل بنا کند. او آنچه را که خود «حکمت بحثی» صرف می نامد، یعنی فلسفه مشاء را، که تنها تکیه بر استدلال دارد و الهام و مکاشفه و مشاهده و حدس فلسفی را نادیده می گیرد، با حکمت ذوقی، که بر عکس، با ریاضات و مشاهده و قوهٔ متخیلهٔ خلاّقه بر مبنای بینش فطری موضوع مُدرك سر و کار دارد، به گونه ای هماهنگ و با معنا درآمیخت و از آن روشی علمی ساخت که «علم الانوار» نامیده شده است. و چنانچه خواننده در کتاب حاضر، یعنی «شرح حکمة الاشراق»، خواهد دید، شهرزوری سعی بر این دارد تا مبانی نظام نوین سهروردی را به تفصیل شرح نموده، و آراء فلسفی اشراقی را در مقام مقایسه با اُصول نظام های دیگر فلسفی برای علمای اهل فلسفه بیان دارد. در این مختصر اشاره ای به برخی از اهم اصول اشراقی خواهیم نمود، با این امید که خوانندهٔ محترم به هنگام مطالعهٔ «شرح حکمة الاشراق» نظر

به مهارت شهرزوری در تحلیل مشکلات متن داشته باشد .

سهروردی خود بارها به سرچشمه های تاریخی-اساطیری این حکمت در چهار کتاب اصلی ساختمان یافته و فلسفی خود «تلویحات»، «مقامات»، «مشارع و مطارحات»، و «حکمة الاشراق» اشاره کرده و چهار گروه از حکما و شخصیتهای اساطیری را در پرورش و گسترش آن سهیم دانسته است،[۲۰] از این قرار:۱) سرچشمهٔ یونانی که با طبقه ای از فلاسفهٔ یونان چون فیثاغورث و انباذقلس آغاز می گردد و در شخص افلاطون الهی «صاحب الأید و النور» به اوج می رسد . ۲) سرچشمه ای که آغازش با هرمس «والد الحکماء» است و نزد گروهی از هرامسه ادامه پیدا می کند . ۳) از مهمترین سرچشمه های این حکمت حکمای فهلوانی هستند که سرآغاز آنها کیومرث است و او را با نام «مالك الطین»، که ترجمهٔ عربی همان «گلشاه» لقب شخص اول اسطورهٔ ایرانی است، می شناسد . این حکمت پس از وی توسط افریدون و پس از وی توسط کیخسرو در ایران زمین به کار گرفته می شود ، و به واسطهٔ «فرّهٔ کیانی» و «فرّهٔ ایزدی» نهفته در این حکمت، حکومت اساطیری حکومتی عادل و در اوج کمال بوده، که در نظام اشراقی، چنانچه در ذیل خواهد آمد ، در دوران اسلامی توسط حکیم متألّه استمرار تواند یافت . ٤) سرچشمهٔ هندی که توسط گروهی از برهمنان گسترده می شود .[۲۱]

پس از برشمردن چهار سرچشمهٔ حکمت اشراق، سهروردی حاصل آن را چنانکه به او رسیده است از سه طریق می داند:۱) خمیرهٔ حکمت فیثاغورثیان، که آن را با استفاده از تمثیل نور بیان می کند - شهرزوری به این گروه توجه خاصی دارد - و از طریق حکمای یونان دست به دست می گردد و به دست شخصی می رسد که سهروردی او را «برادرم اخمیم» می نامد (احتمالاً همان ذوالنون مصری است که یکی از سران طبقهٔ اول صوفیّه در طبقه بندی سلّمی صاحب «طبقات الصوّفیّه» است) و توسط او به دست ابوسهل عبدالله تستری می رسد . ۲) خمیرهٔ حکمت خسروانی که از طریق شخصیت های اساطیری ایرانی دست به دست می گردد و به ابو یزید بسطامی و توسط وی اول به منصور حلاج

و سپس به ابوالحسن خرقانی می رسد . ۲) از آمیزش انوار حکمت فیثاغورثیان، انباذقلس، و افلاطون الهی و انوار حکمت ایرانیان، هم از جانب شرق و هم از جانب غرب، مایه ای فراهم می آید که سهروردی را هدایت کرده و او را در جهت ایجاد «علم الانوار» و «فقه الانوار» یاری داده است.[۲۲] پس حکمت اشراق مدوّن می شود و اما با توجه به نکاتی که کوتاه بیان شد، می باید گفت که این حکمت هرچند از روش ارسطویی استفاده می کند و در بسیاری از موارد، بخصوص در جزئیات مسائل منطقی و طبیعی و برخی از مسائل الهی، مسائل فلسفهٔ برین، با آن همانند است، اما در نهایت، و در اصطلاح، قصد فلسفی آن با غایت و قصد حکمت مشاء صرف، متفاوت است.[۲۳] و، مثلاً، می توان چنین گفت که جهان بینی فلسفی اشراقی و مشائی متفاوتند و اگر در نهایت فلاسفهٔ مشاء، بخصوص ابن رشد اندلسی و فلاسفهٔ لاتینی زبانِ پیرو وی در اروپای قرون وسطی، مبانی معرفت، اصول شناخت و مبانی طبیعی را از خود طبیعت و از محسوس می جویند، فلاسفهٔ اشراقی همان مبانی را در اصل استوار بر بینش و کشف و شهود، و در اصطلاح برپایهٔ حدس فلسفی می دانند . پس از مهمترین مسائل در شناسایی چیستی اصل و هم روش فلسفی اشراقی مسئلهٔ شناخت می باشد .

خلاصه آنکه، در علم المعرفت اشراقی شناخت بر مبنای اضافهٔ اشراقی بین موضوع مدرِك و شیء مدرَك حاصل می شود . این علم المعرفت بتازگی توسط استاد مهدی حائری یزدی در کتابی با عنوان «علم حضوری»[۲٤] به تفصیل مورد بحث دقیق فلسفی قرار گرفته و در این مختصر مجالی برای تجزیه و تحلیل دوبارهٔ آن نیست. اما اشاره ای کوتاه به این نوع علم خواهیم نمود .

در ساختمان فلسفی حکمة الاشراق احکام حدس با شناخت یکی هستند . حدس خود در رابطه با مشاهده، از یك سو، و با اشراق از سوی دیگر، حاصل می شود . پس در شناخت شناسی اشراقی حدس، مشاهده، و اشراق را باید شرح داد .

۱ . حدس: سهروردی در بسیاری از قسمتهای کتابهایش «احکام

الحدس» و «حکم الحدس» را استنتاجاتی صحیح می داند. آنچه ماحصل است از حدس فلسفی یقینی دانسته می شود،[۲۵] و به آن همان مرتبهٔ برهان داده می شود. هرچند این نوع حدس به اصطلاح «اگخینویا»ی ارسطویی شبیه است، ولی سهروردی حدس را داخل روش فلسفی اشراقی می کند و به آن صرفاً به عنوان موردی منفرد از روش استنتاجی نگاه نمی کند. البته در این زمینه اندیشهٔ ابن سینایی، که حدس را اول در رابطه با «عقل بالملکه» می داند و در نهایت منتج از «عقل قدسی»، بی گمان در اندیشهٔ سهروردی تأثیر گذاشته است. پس حدس سبب می شود که بعضی از حکماء اکثر معقولات را، بدون امتداد زمانی و بدون نیازی به تعلیم از معلمی خاص، فراگیرند.[۲۶]

۲. مشاهده و اشراق: مشاهده و اشراق با هم اصلی را تشکیل می دهند که از نظر فلسفهٔ ساختمان پذیرفتهٔ اشراقی در تمامیِ مراتب وجودی مانند «قانون» صادق می باشد. این اصل در مرتبهٔ وجود انسانی، در عالم محسوس، همچون اِبصار حاکم است. بر مبنای این اصل، چشم یا بصر اگر سالم باشد، شیء یا مبصَر را هرگاه که «روشن» یا باصطلاح «مستنیر» باشد، چنانکه هست، می بیند. در مرتبهٔ وجود محض و عالم انوار یا عالم غیر محسوس به حس ظاهر، هر کدام از انوار مجرده انوار مرتبهٔ بالاتر از خود را مشاهده می کنند و به انوار مرتبهٔ پایینتر از خود نور می رسانند که همان اشراق انوار بر آنها می باشد. در نتیجه، علم از راه مشاهده و اشراق حاصل می شود. هرگاه موضوع از خود آگاه باشد، و به عبارتی انائیت متعالیهٔ خود را دریافته باشد، آن را موضوع مدرِك می نامیم و شیء مدرَك نیز چون بواسطهٔ اشراقِ نور از اصل نور، که آن را نورالانوار می نامیم، منور شده باشد و لذا قابل درك، در «آن» یا لحظهٔ تلاقی آن دو، علم حاصل می گردد. این شناخت اشراقی پایه های ساختمان علم صحیح را تشکیل می دهد. در اینجا قبل از اینکه به بیان مفصل تری از مسئلهٔ اِبصار در حکمت اشراق بپردازم متذکر می شوم که از اواخر قرن ششم نظام حکمت اشراق شناخته شد و حکمای مسلمان و شعرای ایران از آن بهره مند شدند. اینان که از بحث تنها در نظام های صرفاً مشائی ره به جایی نبرده بودند خواستار نظامی بودند

هماهنگ با آن حکمت و جهان بینی ای که قبلاً ذکر کردم. حکمت اشراق چون مکاشفه و مشاهده و لذا الهام را طریقی مبرهن و متقن در راه شناخت حقیقت می داند و نتایج حاصله از مکاشفه و مشاهده را با استفاده از تمثیل گویا می داند، از «کلمات مرموز» که به عبارتی زبان شعر می باشد، در بیان آنچه از مشاهده حاصل شده استفاده می کند.[۲۷] و همین باعث می شود که لسان اشراق، که سهروردی آن را تنها زبان گویای ماحصل مشاهده می داند، در رابطه با خلاقیتِ قوهٔ متخیله قرار بگیرد. و این در دید اشراقی نهایت بیان فلسفی است - یعنی شعر؛ پس شعر، همانگونه که هایدگر هم بیان داشته، به صورت غایت فلسفه در می آید.

شناسایی چیستی مهم ترین مسئلهٔ فلسفهٔ اشراق است. آنچه به «علم حضوری» معروف است بر مبنای مشاهدهٔ اشراقی حاصل می شود. هرگاه اضافهٔ اشراقیه بین موضوع مدرِك و شیء مدرَك دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می گردد. مشاهده، چنانکه ذکر کردم، اگر به حس ظاهر باشد ابصار نامیده می شود. در بحث مختصری که به دنبال می آید مشخص خواهد شد که ابصار و مشاهده در روش فلسفی اشراقی به چه معنی است.[۲۸]

مشاهده امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطهٔ مادی بین مدرِك و مدرَك (یا عاقل و معقول) نیست. از این رو مشاهده، در نتیجه بینش فلسفی، در فلسفهٔ اشراق بر تفکر و تعقل صرف رجحان دارد. زیرا، در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است. استقراء و برهان نیز تابع زمان است، ولی مشاهده در یك «آن»، که بعد زمانی ندارد و همان لحظهٔ اشراق است، انجام می گیرد. اهمیت تمثیل نور هم از این رو در فلسفهٔ اشراق روشن تر می شود؛ زیرا اگر فعل ابصار را در فضای خاص خودش در نظر بگیریم، متوجه می شویم که علاوه بر مُبصِر و مبصَر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء کماهی دیده شود؛ و همینطور مشاهدهٔ اشراقیه محتاج به وجود نور است. در نتیجه رکن اصلی هم ابصار و هم مشاهده را باید هستیِ نور دانست. چه نوری که در ظاهر هست و بواسطهٔ آن با دو چشم می بینیم، و چه نورِ مجرّدی که واسطهٔ بینش فلسفی است.

به این نتیجه رسیدیم که در رابطه با مسئلهٔ شناخت اشراقی باید فعل ابصار را (البته از دید فلسفی و پدیدار شناسی) مشخص کرد تا بتوان اصل مشاهده را به گونه ای فلسفی بررسی نمود. از این جهت، اجمالاً می پردازم به بررسی نظریهٔ ابصار، و شمّه ای از نظریات فلاسفهٔ قبل از سهروردی را، که شهرزوری به تفصیل باز گو نموده، بیان خواهم کرد. مسئله هشتم کتاب «الجمعُ بین رأیی الحکیمَین» فارابی، معلم دوم، اختصاص به مسئلهٔ ابصار و بررسی آراء و نظریات افلاطون و ارسطو در این زمینه دارد. فارابی اصل رأی ارسطو را در باب مسئلهٔ ابصار چنین بیان می کند: «انّ ارسطو یری أن الابصار انّما تکون بانفعال من البصر.»؛ و رأی افلاطون را چنین می داند: «و افلاطون یری أنّ الابصار انّما تکون بخروج شیء من البصر و ملاقاته المبصر.»[۲۹] فارابی معتقد است که پیروان ارسطو و افلاطون نتوانستند به معنی اصلی گفتار آن دو فیلسوف عظیم الشأن پی ببرند و در نتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با تعصب نگریسته و تحریف کردند. پیروان ارسطو لفظ «خروج» را بدرستی درك نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیء جسمانی بوده است، که این رأی، چنانچه شهرزوری اضافه می کند، همان نظر اصحاب تعالیم مانند اقلیدس و دیگران است که گمان می بردند ابصار در نتیجهٔ خروج شیء‌ای مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می باشد.

این دسته از قدما چنین استدلال می کردند که شیء‌ای که از چشم خارج می شود یا هواست یا ضوء یا آتش، و کسانی دلایلی بر رد هر سه آوردند.[۳۰] فارابی خود معتقد است که هر دو گروه، به علت تعصب، پی به اصل مسئله نبردند و درنیافتند که افلاطون مقصودش خروج شیء از مکان نبوده و هم چنین منظور ارسطو از انفصال، استحالت یا تغییر در کیفیت نبوده است. و فارابی بر اساس نظریات ارسطو و افلاطون، چنانکه شیوهٔ او در آن کتاب است، نظریهٔ جدیدی را در مسئلهٔ ابصار ارائه می کند که مبتنی است بر دو حرکت، یکی در باصر و یکی در مبصَر.

نظریهٔ ابصار سهروردی از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر و دقیق تر

است. در فلسفهٔ اشراق مبانی ابصار صرفاً از دیدگاه علم طبیعی مورد تحقیق قرار نمی گیرد، بلکه سهروردی این مسئله را در بحث کلی معرفت قرار می دهد و قوانین حاکم بر آن را در اصل همان قوانین مشاهده می داند. یعنی مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن بر مبنای یك اصل کلی فلسفی تحقق می یابند. این اصل دارای سه رکن است: وجود و تکثّر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابلهٔ شیء مستنیر با چشم سالم است. هرگاه نور وجود داشته باشد چشم می بیند و شعاع نور بر آن پرتو می افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد به وقوع می پیوندند، نه در خود چشم. فعل دیدن و فعل اشراق در یك «آن»، که بُعد زمانی ندارد، لذا «در مکانی» که به آن اشاره نمی توان کرد، صورت می گیرد؛ در همان لحظه ای که چشم مقابل شیء مستنیر قرار می گیرد - و البته در صورتی که حجاب و حایلی در میان نباشد. مشاهده به حس باطن، یعنی مشاهدهٔ اشراقی هم بر مبنای همین اصل به فعل در می آید؛ با این تفاوت که وسیلهٔ بینش دیگر چشم سالم نیست بلکه قوای سالم باطنی است، و در پرتو نور اشراق انوار مجرده است، و نه دیگر اضواء نور محسوس در خارج.

نظری بیندازیم به شیوهٔ ساختمان دادن سهروردی به این نظریه، که اجمالاً بیان شد. در دو قسمت اولِ «فصل ثالث از مقالهٔ ثالثه» از کتاب «حکمة الاشراق»، که شهرزوری آن را از مهم ترین بخش های کتاب می داند، سهروردی، چنانکه روش او در ساختمان فلسفهٔ اشراق است، آراء دیگران را که صحیح نمی داند رد می کند و سپس نظریات خود را عرضه می دارد.[۳۱] پیرامون مسئلهٔ ابصار وی ابتدا جسمیت و لونیّت شعاع را رد می کند.[۳۲] شعاع را «هیئت» می داند که حاوی جنبهٔ تموّجی نور است: البته آن قسمت از نور که ما به حسّ ظاهر می بینیم. او سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم المناظر را رد می کند که می پندارند ابصار خروج شیء از چشم است به صورت مخروطی که قاعدهٔ آن بر مبصَر و رأس آن در چشم می باشد، و نیز رأی ارسطو را که ابصار را در انطباق صورتِ شیء در رطوبت جلیدیّه می داند، به دلیل آن که

انطباق صُوَرِ بزرگ در جلیدیّه محال است، صحیح نمی داند. بنابراین، چون، به زعم سهروردی، دانسته شد که ابصار به مناسبت انطباع صورت مرئی در چشم نیست، و نیز به وسیلهٔ خروج شیء از بَصَر هم نمی تواند باشد، تنها در نتیجهٔ مقابلهٔ شیءِ مستنیر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که به فعل دیدن می انجامد در صورتی تحقق می پذیرد که حجابی بین باصر و مبصَر نباشد. به زعم سهروردی، حجاب مانع به فعل اندر آمدن مشاهده یا شیءِ حاجزی است که مانع عبور نور بشود، و یا عدم وجود نور است، یعنی تاریکی. از نظر سهروردی، هر آینه نور وجود داشته باشد و وسیلهٔ مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم، تکرار می کنم، در ابصار به حسِ ظاهر، و قوای باطنی تزکیه یافته و صافی شده در مشاهدهٔ اشراقی به حس باطن)، و حجاب بین مدرِک و مدرَک نباشد، انانیّتِ خودآگاه، مدرَک را یکباره، در «آنِ» بلاامتداد، در می یابد و در او نسبت به آن شناخت حاصل می شود، و این همه در پرتو اشراق نور است.[۳۴]

حال می پردازیم به بررسی اینکه وجود و تکثّر نور - یعنی رکن اول مشاهده و ابصار - چگونه در فلسفهٔ اشراق بیان می شود، و این نیز در رابطه با اساس بحث وجود در فلسفهٔ اشراق هم قرار می گیرد و هم مبیّن نبوغ و دید عمیق فلسفی سهروردی است: نور الانوار مبدأ اول و سرچشمهٔ حیات است، و از نورالانوار، که فیّاض بالذات و واجدِ وجودِ مطلق است، نزدیک ترین نور (النور الأقرب)، یعنی نور اول، که به آن بهمن هم می گوید، حاصل می شود. این نور به نور الانوار پیوسته است و از آن جدا نمی شود، و بنابر آن، این نحوهٔ صدور با نحوهٔ صدور و فیضان در نظام ارسطویی، که در آن عقول از یکدیگر منفصلند و تعدادشان متناهی است، کاملاً متفاوت است (در اصطلاح، نظام هستی را در فلسفهٔ اشراق «پیوسته» می نامیم، که انوار مجرده در این نظام بی شمارند، و تفاوتشان به نسبت شدت و ضعف است، یعنی بالتشکیک.).

نور الانوار افاضهٔ نور می کند زیرا که «هست». انواری که صادر می شوند مبانی هستی را با خود حمل نموده و مآلاً به همه جا می رسانند. بنا بر اصل اشراق و اصل قهر (رابطهٔ حاکمیت انوار مرتبت بالا بر انوار مرتبت پایین

تر) و اصل عشق و مشاهده (رابطهٔ انوار مرتبت پایین نسبت به انوار بالاتر) تمام موجودات به ترتیب خاص خود منظم شده و حرکت نظام یافته است. هستی نور الانوار مجزاً از فعل او نیست و به واسطهٔ افاضهٔ انوار مجرّدهٔ طولی و عرضی و کلیهٔ انوار مختلفهٔ دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور. صادر شده و در نهایت آدمیان هم آن را می توانند درك کنند. این نحوهٔ صدور با نظریهٔ صدور نو افلاطونیِ شیخ یونانی،افلوطین،هم تفاوت دارد. زیرا در نظام افلوطین، بنا بر کتاب «تاسوعات»، از «واحد» در مرتبهٔ اول «عقلِ کل» صادر می شود که از او منفصل و مجزاست. اما در فلسفهٔ اشراق، «انوار» تنها به نسبت شدت و ضعف نورانیّت با یکدیگر تفاوت دارند.

و اکنون سخنی کوتاه در بارهٔ نحوهٔ تکثر نور در فلسفهٔ اشراق. نور اول نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اول تحرك مشاهده و عشق است نسبت به نورالانوار، و یك جهت تحرك قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مرتبت پایین تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به آن متعلقند، و این دو قابل و پذیرندهٔ نور مجرداند. پس از حصول نور اول، این نور نور الانوار را مشاهده می کند، که در لحظهٔ مشاهده بر آن پرتو می افکند و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می شود، که نور دوم است. این نور دو نور می گیرد: یکی از نورالانوار بلاواسطه، و یکی با واسطهٔ نور اول (چون نور اول و دیگر انوار مجرده «لطیف» بوده و نور کاملاً از آن ها عبور می کند، و منعکس کنندهٔ تمامی آنچه «درك» می کنند نیز هستند). سومین نور چهار نور می گیرد: یك نور بلاواسطه از نورالانوار، یك نور با واسطهٔ نور اول، و دو نورِ متعلق به نورِ دوم را نیز می گیرد، و هم بر این اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، الخ. بنابراین، نحوهٔ تکثر نور، بر مبنای فورمول $2^{(n-1)}$ (n برابر است با مرتبت نور) انجام می گیرد.

خلاصه می کنیم: نور هست، و هرگاه شخص واجدِ سلامت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدرَك قرار گیرد و حجابی در میان نباشد و واسطهٔ فیض از میان نرفته باشد، آن شخص (موضوعِ مدرِك) شیء را چنانکه هست در خواهد

یافت و در او شناخت حاصل خواهد شد و به این شناخت اشراقی و علم حضوری می گوییم. به قول حافظ:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست — تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

اکنون که شمه ای از جزئیات مسئلهٔ مشاهدهٔ اشراقی بیان شد جا دارد اشاره ای نیز به برخی مسائل منطقی و ساختمانی فلسفهٔ اشراق هم بشود.

نظام های ساختمان یافتهٔ فلسفی همواره (در بیان چیستی) از مبانی منطق - آنجا که این مبانی مربوط به اصول شناخت شناسی و علم معرفت می شوند - آغاز می شود؛ و پس از طرح مباحث منطق صوری و اصول طبیعی سرانجام به ساختمان فلسفهٔ برین یا متافیزیك می پردازند. فلسفهٔ اشراق هم همین گونه است. نیز فلسفهٔ اشراق، به معنای عام، همواره به موازات فلسفهٔ ارسطویی حرکت می کند و یا، در بعضی مسائل فلسفی-منطقی، با آن در تضاد است. لذا حکمت اشراق نخست از نظر «بیان» مبانی معرفت و توضیح روش و اصول شناخت و اجد ارزش اساسی فلسفی است و با طرح مباحث منطقی و شناخت شناسانه در ارتباط با چیستی «معرفت» آغاز می شود. برخی از این مسائل صرفاً جزء منطق صوری می باشند، مانند کوشش سهروردی برای قالب ریزی گزاره ای واحد به نام «قضیهٔ ضروریّهٔ البتاتهٔ»، که از آن بتوان کلیّهٔ گزاره های دیگر منطقی را استخراج نمود. نیز سعی سهروردی برای این مسئلهٔ صرفاً صوری که اشکال دوم و سوم قیاس را از شکل اول استخراج کند، و دیگر مسائل منطقی مانند مسئلهٔ استفاده از «سور» و رابطهٔ اجزاء با کل در اندراج، استغراق، و غیره، که تماماً توسط شهرزوری به تفصیل در متن حاضر بیان شده اند. اما، شاید بتوان گفت که مهمترین مسئلهٔ بنیانی فلسفه، که به گونه ای نو و اساسی در فلسفهٔ اشراق مطرح می شود مسئله «تعریف» است: که مسئله ای است از یك سو منطقی و از سوی دیگر در ارتباط اصولی با مباحث چیستیِ مبانی معرفت و شناخت. همین جاست که سهروردی مبانی علم معرفتِ مشائی صرف را در راه شناختِ حقیقت، کامل و بل گویا نمی داند. به زعم او، تعریف انسان، یعنی حدّ تام، در قالب «حیوان ناطق» و یا «حیوانِ ناطق دوپای فراخ

ناخن» (که قول است مؤلف از جنس بعید و فصول ذاتی، و از نقطه نظر فلسفهٔ مشاء دالّ بر ماهیت شیء)، چیزی به ادراك واقعی ما از «حقیقت» انسان و از مدارج نفسانی او اضافه نمی کند؛ و سهروردی چنین قول مؤلّف ترکیب یافته و قالب ریزی شده را صرفاً گونه ای نظام پردازی منطقی می داند بدون این که در واقع دال بر ماهیت شیء - در این نمونه، انسان - باشد، که به هر حال، در نسبت با وجود شیء، مقصود از تعریف است و نه بالعکس. به عبارت دیگر، سازگاری صرف فلسفی-منطقی و صوری برای سهروردی ملاکی برای ادراك و اندریافتن بشر از مراحل نفسانی و سیر به سوی حقیقت برتر و متعالیه نیست. اصولاً آنچه منطق صوری و منطق مادی را به هم مرتبط می کند تعریف است (حد تام، رسم تام، و انواع دیگر تعریف) و نیز چیستی یا ماهیت اشیاء بر مبنای تعریف شناخته می شود؛ و چون فلسفه «کوششی است در تحقیق در باب ماهیت و حقایق اشیاء» ارزش تعریف در روش ساختمانی فلسفه ارزشی است بنیانی. و نیز تعریف مرحلهٔ نخست هر شیوهٔ ساختمانی فلسفی است.

و نظریهٔ سهروردی در این زمینه یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسئله است. وی پنج نوع تعریف را به گونه ای بس استادانه و بدیع در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می دهد: حدّ تام، حدّ ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف مسمّی به اجزاء مفهوم تامّ.

سهروردی نظریهٔ تعریف ارسطویی را مورد انتقاد قرار می دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیت شیء ندارد، زیرا، چنانکه در رابطه با نظام کیهانی اشراقی بیان کردیم، آنچه در واقع «هست» مجموعه ای را تشکیل می دهد متصل. فصول ذاتی در واقع منفصل نیستند و بی شمارند.

- به عقیدهٔ سهروردی، برای تعریف شیء باید کلیهٔ «آحاد» متشکلهٔ آن و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شود، و نیز باید این شیء نسبت به چیزی شناخته تر و برتر و پیشینه تر در نسبت با هم زمان و هم ذات، تعریف و سپس شناخته شود. بر خلاف حدّ ارسطویی، تعریف اشراقی استوار بر چیزی است که در نظام سهروردی «علم الانوار» نامیده می شود، یعنی مبتنی است بر نور، که

شناخته ترین چیز است، و نیز مبتنی است بر دانش فطری نفسانی در رابطه با آگاهی «منِ برتر» یا «أنانیّت متعالیه». و این یکی از ارکان فلسفهٔ اشراق است: شناخت نه از قول مؤلّف و قالب ریزی شده، یعنی حدّ، بلکه از درون بر می خیزد و در تناسب با مدارجِ نفسانی موضوعِ مُدرک در عزیمت به سوی طریقتی برتر همواره تکامل می یابد. نور موجود در شیء، چنانکه گفتیم، بلاواسطه مشاهده می شود، و این مبنای اصل تعریف و شناخت شیء در فلسفهٔ اشراق است. و مثلاً، همان گونه که «ظهور» در «پدیدار شناسی متعالیهٔ» هوسرل رابطهٔ شناخت را معین می کند، «نور» در فلسفهٔ اشراق پایهٔ اصلی شناخت است. چنانکه قبلاً ذکر شد، شناخت در نظام فلسفهٔ اشراق بواسطهٔ «اضافهٔ اشراقی» بینِ موضوعِ مدرک و شیء قابل شناخت، یا شیء مدرَک، انجام می گیرد. بنابراین، تعریف شیء در حکمت اشراق یعنی مشاهدهٔ چه چیزی آن از جانب نفسی که توانایی مشاهده و مکاشفه یافته باشد. زیرا چگونه می توان حقیقت والای نامتناهی را از طریق صرفِ شمارش اجزائش دانست؟ اصلاً چنین چیزی غیر ممکن است. می باید هستی را چنانکه هست دریافت، یعنی «مشاهده» کرد. مشاهدهٔ اشراقی بُعد زمانی ندارد و در یك آن و بلاواسطه صورت می گیرد. در اینجا متذکر می باید شد که اشراق استدلال را نفی نمی کند. مسئلهٔ فلسفی مورد بحث در این جا چگونگی درك و به دست آوردن نخستین مبنای شناخت است، یعنی تعریف اولیّهٔ آن (مانند اکتساب امور بدیهی منطق گرایان). مشاهده و شناخت اشراقی در نخستین مرحله شهودی است و «علم حضوری» نامیده می شود. سپس اشراق از استدلال استفاده می کند و روش برهان را به کار می برد و آن شناخت اولیهٔ اشراقی را تحلیل می کند و آن را در نظامی ساخته شده و سازگار بیان می کند. اما در اصل و در اول قدم، شناختِ اشراقی حملی نیست، یعنی به این صورت نیست که بگوییم «آ، ج است»، و هر «ج، ب»، پس «آ، ب است»، بلکه شناخت «آ» برابر است با خود هستی آن، و نه امری مضاف بر آن.

در تناسب با آنچه تاکنون بیان کردیم و برای اینکه به رابطهٔ اشراق و

خلاقیت موضوع مُدرِک نیز اشاره ای کرده باشیم، نظام کلی فلسفهٔ اشراق را در نظر می گیریم که در آن چهار مرحله را متمایز می توان کرد که در بر گیرندهٔ اساس این ساختمان پر ارزش فلسفی است.

۱ - نخستین قدم ضروری در راه حصول شناخت اشراقی، چنانکه سهروردی بارها و به تأکید در کتاب ها و رسائلش بدان اشاره کرده، مرحلهٔ تزکیهٔ نفس و آماده شدن از برای مکاشفه و درک نور الهی است. در این مرحله فرد - موضوعِ مدرک - از خودِ خویش، از منِ برترش، از انانیت متعالیه اش، آگاه می شود و بواسطهٔ مشاهده و حدس فلسفی، که پس از ریاضات دراز قوی شده، عالم برتر و جهان مینوی و هستی یزدانی را تصدیق می کند.

۲ - مشاهدهٔ انوار الهی و کسب انوار اسفهبدی از جانب نورالانوار و هُورخش بزرگ، خورشید اعظم، و وهومن به توسط روان بخش، که همان عقل فعال یا واهب الصور است (برابر با جبرئیل). این درکِ نور مبنای شناخت و علم را تشکیل می دهد و نفس رهرو می باشد که در هستی نور مستغرق شده و «می بیند». بینش مبنای شناخت می شود و به خاطر آن موضوع مُدرِک در «آنی» بی زمان، و بدونِ اندازه، با کل هستی می آمیزد. و اینجاست که بی نهایت در یك لحه با نفسِ محدود بشری آگاه، یا شاعری دانا، درآمیخته و مرتبط می شود. نفسِ آگاه یا موضوعِ مدرك نفسی سازنده می شود، یعنی خلّاق. از خود می دهد و بی دریغ می دهد. می دهد نه اینکهٔ باز بستاند. از خود می دهد چون با هستی خود نور یکی شده و به قولی افاضه می کند یا واسطهٔ فیض می گردد.

۳ - مرحلهٔ ساختمان فلسفه و علم صحیح. نفسی که سازنده شده، موضوع مدرِك خلّاق گشته، از حکمت بحثی و استدلالِ منطقی و علم صوری استفاده می کند و «تجربیات» خود را که در مراحل ۱ و ۲ به دست آورده در نظامی ساختمان یافته و برهانی مورد تحلیل فلسفی قرار می دهد. یقین دست می دهد و ساختمان علم بنا می شود و پی می گیرد؛ یعنی به کار گرفتن روش ساختمانی فلسفی. حاصل دانشِ درست است، علم صحیح، و ساختمانی فلسفی دارای قالب و قابلیت کامل تحلیلِ علمی مطالب.

۴ - مرحلهٔ تدوین نتایج فلسفی که از طی مراحل یکم تا سوم حاصل شده است، یعنی «بیان فلسفی». اهل اندیشهٔ اشراقی نتایج تجربیات خود را بیان می کند و مدوّن می سازد. در این مرحله دو نوع زبان یا بیان به کار گرفته می شود، یکی بیانی فلسفی-منطقی و دیگر بیانی تمثیل-شعری. در همین مرحله است که می توانیم از نو بگوییم که فلسفه در نهایت به شعر می انجامد. شعر و بیان شاعرانه قدرت القای خاصی دارد که بیان فلسفی-منطقی شاید هیچ گاه به آن نمی تواند دست یابد. به عبارت دیگر، نهایت و درجهٔ اعلای بیانِ آنچه بر مبنای مشاهده دریافت شده بیان شعر است. اشراق از تجربهٔ درونی آغاز می شود و آنچه به لوح خیال نقش می پذیرد بیانی از حقیقت می داند. به قول حافظ:

دل که غیب نمایست و جام جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

«دل» بر ما عالم غیب را نمایان می کند و از تجربه ای سخن می گوید که در مکان نمی گنجد. «مکان» این تجربهٔ درونی، این مشاهدهٔ اشراقی، در لامکان است، و راه به اقلیمی دارد ورای حسّ. این اقلیم در «ناکجا آباد» است، ورای فضای اقلیدسی است و زمانش در رابطه با امتداد مکان شناخته نمی شود. نامش «هورقلیاست» و گویی در این اقلیم همه چیز آشکار می شود؛ و باز از زبان حافظ:

ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

بیان این تجربه در قالب شعر، با رمز و تمثیل امکان پذیر می شود. و از جمله خصایص این زبان یکی توسل به تمثیل عشق است و رموز آن، دیگر استفاده از قالبی متضاد؛ دیگر به کنار گذاشتن عقل:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

و نیز:

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شبنمی است که بر بحر می کشد رقمی

حکمت اشراق و نقش حکمای متألّه در مدینهٔ فاضله

از جمله نو آوری های نظام فلسفهٔ اشراقی تدوین بخشی جداگانه در متون

فلسفیست، حاوی بیاناتی در باب روش و اصول فلسفه به اضافهٔ قصد مؤلف از نگارش و توأم با ذکر مطالبی «تاریخی» در بارهٔ نظریات حکمای پیشین در رابطه با مسائل و اصول مطرح شده. این قسمت از متن را خود مؤلف «مقدمه» می نامد، و در آن با سبکی بیشتر ادیبانه تا فنی و فلسفی ناب مطالبی را عنوان می کند که معمولا در متون مشائی در حکمت عملی، فلسفهٔ سیاسی و یا اخلاقیات به آن توجه می شود. در متون مشائی «مقدمه» بر فلسفه عبارت است از مطالبی در باب دلالت الفاظ، کلیات خمس و دیگر مطالبی که در کتاب «مدخل» بر «اُرغنون» ارسطویی اول بار فُرفوریوس عنوان کرده بود؛ و یا چند سطری در ذکر نام بانی کتاب. اما، «مقدمه» در متون اشراقی به عنوان در آمدیست بر روش فلسفی مؤلف، و این نکته به وضوح در دو «مقدمهٔ» کتاب حاضر دیده می شود: ۱- «المقدمة للسهروردی»، که مطالب آن را شهرزوری شرح نموده؛ ۲- «المقدمة للشهرزوری»، که حاوی آراء اشراقی خود شارح است. این فن در متون اشراقی قرن هفتم، چنانچه در قسمت بعدی این نگارش، هنگام بررسی فصول و ابواب رسائل پنج گانهٔ کتاب «الشجرة الالهیة» اشاره خواهیم کرد، ادامه می یابد، و به صورت بخشی اساسی در باب روش در تألیفات کتب فلسفی تثبیت می شود. فن «مقدمه» نگاری در علوم اسلامی رواج می یابد تا جایی که «مقدمهٔ» ابن خلدون به عنوان اولین تحقیق جامع در باب روش شناسی فلسفهٔ تاریخ شهرت می یابد، و حتی علمای مغرب زمین دوران کنونی از آن کرارا یاد کرده و آن را اولین «متُدلُوژی» علمی فلسفهٔ تاریخ می دانند. «مقدمه» های متون اشراقی، هر چند اکثر نا شناخته مانده اند، اما یقینا در تاریخ فلسفه منزلتی کمتر از رسائل دکارت، و دیگر فلاسفهٔ غربی، در باب «روش» ندارند. انشاء الله در فرصتی دیگر به تحلیل ساختار این بخش از متون اشراقی خواهیم پرداخت، ولی در این مختصر اجمالا در باب یکی از خصوصیات مقدمه های متون اشراقی بحث خواهیم کرد. خواننده خود به جوانب دیگر اصول روش اشراقی توجه خواهد داشت، که، فی المثل، عبارتند از: ۱) اصالت الهام و مشاهده در حکمت اشراق و ذکر حکمای پیشین قائل به آن؛ ۲) مقدمات اولیهٔ فلسفه از طریق برهان به

دست نمی آیند ، بلکه از برهان در مرحلهٔ بعد برای «ساختمان» فلسفه استفاده می شود ؛ ۳) «علم الانوار» روش حکمای اشراقیست ؛ ٤) حکمت مشاء و روش ارسطویی غایت و نهایت فلسفه نیست ، بلکه یکی از دو رکن آن می باشد - رکن دیگر آن حکمت اشراق است همراه با روش مشاهده و اشراق ، که نظریه ایست عام شامل ابصار در حقیقت خارج عالم محسوس ، و مشاهده در عالم ماورای حس ، که هر دو اجزای متشکلهٔ پیوستار حقیقت کل می باشند .

از جمله نکات مهمی ، اما ، که در «مقدمهٔ» سهروردی بر کتاب «حکمة الاشراق» به آن بر می خوریم ، نکته ای که شهرزوری آن را به تفصیل شرح کرده ، مسألهٔ حکومت حکیم متأله است و ذکر شرایط آن . لذا در ذیل اجمالا آن را بررسی خواهیم نمود . اولا یاد آور می شویم که سهروردی در این باب در مقدمهٔ خود چه می گوید :

«والمراتب كثيرة وهم على طبقات ، وهي هذه : حكيم الهي متوغّل في التأله عديم البحث ؛ حكيم بحّاث عديم التأله ؛ حكيم الهي متوغّل في التأله والبحث ؛ حكيم الهي متوغّل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ حكيم متوغّل في البحث متوسط في التأله او ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ؛ طالب للتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب . فان اتفق في الوقت متوغّل في التأله والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله ؛ وان لم يتفق ، فالمتوغّل في التأله المتوسط في البحث ؛ وان لم يتفق ، فالحكيم المتوغّل في التأله عديم البحث . ولا تخلوا الارض عن متوغّل في التأله ابداً . ولا رئاسة في ارض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغّل في التأله ، فان المتوغّل في التأله لا يخلوا عنه العالم ، وهو أحق من الباحث فحسب ، اذ لا بدّ للخلافة من التلقي ؛ ولستُ اعني بهذه الرياسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا ، وقد يكون خفيا ، وهو الذي سمّاه الكافة «القطب» ، فله الرئاسة وان كان في غاية الخمول . واذا كانت السياسة بيده ، فيكون الزمان نوريا ؛ واذا خلا الزمان عن تدبير الهي ، كانت الظلمات غالبة .» (ص ۱ بعد متن حاضر)

حال مطالبی را که شهرزوری در «شرح» اضافه کرده در نظر بیاورید :

«قوله «فان اتفق فى الوقت متوغّل فى التأله والبحث فله الرئاسة»، اى له الرئاسة فى العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين واحرازه للشرفين، لأنه ما وصل الى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم العناية، وللعناية الازلية فيه سرّ عظيم؛ «وهو خليفة الله»، لأنه اقرب الخلق الى البارى تعالى واجلّهم عنده شأنا ونسبته اليه اكمل واتمّ من غيره. «وان لم يتفق» وقوع مثل هذا لعزته وندرته، فالمتوّغل فى التأله المتوسط فى البحث، لأن شرف التأله افخم واعظم من شرف البحث؛ فاذا كان له شرف التأله وشرف التوسط فى البحث فهو أُولى من غيره، وان لم يوجد مَن له بحث بل تأله فقط، فهو أُولى من الباحث فحسب، وهو خليفة الله الذى لا يمكن خلوّ الارض عن امثاله، لأن القسمين الاولين نادران، وانما كان أُولى من الباحث لانه لا بدّ للخلافة من التلقى. لان خليفة الملك ووزيره لا بدّ له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اى لا بدّ له من ان يأخذ منه ما يحتاج اليه؛ والمتأله له قوة الأخذ عن البارى تعالى والعقول دون فكر ونظر باتصال ووحى، والباحث لا يأخذ شيئا الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار، فلهذا كان «المتأله» أُولى من الباحث، فحسب. قوله «ولستُ اعنى بهذه الرئاسة التغلب»، فان كثيرا من المتغلبين لايستحقون المخاطبة لنقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية، بل نعنى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسية؛ امّا الذوقية والبحثية جميعا ، اى الذوقية فقط، لأنه قد بان انه لا رئاسة للباحث الصرف «بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا»، كسائر الانبياء ذوى الشوكة والملك وبعض حكماء الملوك، مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر، وبعض البطالسة واليونانيين وبعض الصحابة وامثالهم؛ «وقد يكون خفيا»، كسائر متألهى الحكماء من المشهورين او من الخاملين وهؤلاء ارباب التأله المحققين يسمّوهم الجمهور والعامة «الاقطاب»؛ ويكون فى كل عصر وزمان منهم جماعة الا ان اعظمهم واتمهم كمالا واحدا كما جاء فى الاخبار النبوية. «واذا كانت السياسة» والحكم والسيف بيد المتأله البحّاث، أو المتأله فقط، يكون ذلك «الزمان نوريا» لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية. وحمله الناس على المحجّة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم

السلام، ومتألهی الحکماء. «واذا خلا الزمان عن تدبیر الهی»، یعنی عن التدبیر الذی سنّة الباری، عزّ وجلّ علی سنّة انبیائه وحکمائه، «کانت الظلمات حینئذ غالبة» کزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستیلاء ذوی الغَباوة والجهالات. وهذه الاحوال موجودة فی اهل زماننا هذا لضعف الشرایع واهمالها فیه وانطماس السبیل الحکمیة والمناهج العقلیة. «واجود الطلبة طالب التأله والبحث» یجمع بین الکمالین، «ثم طالب التأله، ثم طالب البحث»، لان طالب التأله طالب لتلقی الخلافة التی هی المقصد الاقصی، والباحث لا خلافة له ولا رئاسة. ولأن طلب حصول الیقین بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشکوك والشبهات.» (ص ۱۴ بیعد)

و اکنون مبانی فلسفی این نظیرات، ومقام چنین مباحث فلسفهٔ سیاسی را در فلسفهٔ اشراقی مورد بحث قرار خواهیم داد. اصل این نظریه یقینا ملهم از رسائل فلسفی ابو نصر فارابی، مانند: «آراء اهل مدینة الفاضلة»، «السیاسة المدنیة»، «کتاب الملّة»، و «تحصیل السعادة»، می باشد، اما چنانچه خواهیم دید آراء اشراقی در این زمینه، یعنی ریاست مدینهٔ فاضله و حکومت عدل، با آراء فارابی و اصولا با روش مشائی تفاوتهایی اساسی نیز دارند.

شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك ابوالفتح که در سال ۵۴۹ در سهرورد، از توابع زنجان، به دنیا آمد، در سال ۵۸۷ به دستور سلطان صلاح الدین ایّوبی کشته شد.[۲۴] گفته اند که صلاح الدین نامه ای به پسرش، ملك ظاهر غازی، حاکم حلب، می نگارد و در آن دستور قتل سهروردی را به او می دهد. ملك ظاهر جوان، که با سهروردی اُنس گرفته بوده و او را در دربار خود جای داده، از کشتن او سر باز می زند. امّا، صلاح الدین بار دیگر نامه ای به پسر می نویسد و در آن تأکید می کند که اگر سهروردی را نکُشد حکومت حلب را از وی خواهد گرفت. از این رو ملك ظاهر «ناچار» دستور قتل فیلسوف جوان را اجرا می کند.[۲۵]

چنانکه از خلال متنهای تاریخی دیده می شود، قتل سهروردی در حلب کار ساده ای نبوده و جزئیات آن به درستی معلوم نیست و دلایل اصلی قتل وی

بروشنی ذکر نشده است.[٣٦] ولی، اگر به سخنان و آراء فلسفی خودِ سهروردی رجوع کنیم شاید بتوان با نشان دادن جنبه های سیاسیِ مکتب او نظریّه ای پذیرفتنی در بارهٔ قتل او عنوان کرد. از این رو، هم می باید، از سویی، به جزئیات گزارشهای تاریخی در بارهٔ زندگی و قتل سهروردی رجوع کرد و اوضاع شهر حلب را در سالهای ٥٧١ تا ٥٨٧ ه. ق - یعنی دوران همنشینی الملك الظاهر، پسر جوان صلاح الدین ایّوبی، با سهروردی - بررسی کرد، و هم نوشته های سهروردی را، بخصوص از جهت جنبه های سیاسی و آراء فلسفی وی، تا ببینیم آیا می توان آیین سیاسی-فلسفی ویژه ای در نوشته های سهروردی یافت و به آن صفت «اشراقی» داد؟

بطور کلی، باید گفت که سهروردی به مبانی نظری فلسفهٔ سیاسی، آنچنان که پیش از وی فلاسفه عنوان کرده اند، نپرداخته است و در آثار خود بخشی جداگانه را به آن اختصاص نداده است. برای سهروردی، بر خلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن جایی برای تحقیق ندارد و حتی واژهٔ «مدینه» را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به کار می برد: «شهرهایی» مانند جابلقا، جابرسا (جابرصا) از اقلیم هشتم، یا هُورقلیا، یعنی مکان هایی که تنها در «عالم خیال» و «عالم مثال»، ورای عالم محسوس، جای دارند. از همین رو، وی هیچگاه سخنی از «مدینهٔ فاضله» یا «مدینهٔ فاسده» پیش نمی کشد. آنچه وی، مثلاً در بارهٔ مدینهٔ جابلقا، می گوید هیچ ربطی به مدینهٔ فاضلهٔ آرمانی در فلسفهٔ سیاسی یونانی ندارد. باز در همین زمینه وی به یکی از مهمترین پرسش های فلسفهٔ سیاسی، یعنی «عدالت چیست؟» هرگز نمی پردازد. زیرا توجه او به چیز دیگری است و از دیدگاه اشراقی او معرفت بر مبانی دیگری جز آنچه در فلسفهٔ مشاء مطرح شده، استوار است. وی به مسألهٔ انواع حکومت، آنگونه که در کتابهای فلسفهٔ سیاسی بحث شده، نمی پردازد، چون به نظر وی تنها حکومتِ «الاهی» عادلانه و درست است. سهروردی هیچ گاه دربارهٔ فضایل، آن گونه که در کتابهای اخلاق و فلسفهٔ سیاسی طرح می شود، سخنی ندارد. از این رو، هیچ یك یا هیچ بخش جداگانه ای از کتابها و رساله های فلسفی سهروردی را نمی توان با نام

فلسفهٔ سیاسی، یعنی «سیاست مَدَنیّه» یا حکمت عملی یا علمِ نوامیس جدا کرد.

سهروردی سیاست و حکومت و تدبیر را در رابطه با «شهر» (مدینه) عنوان نمی کند و در هر موردی که در بارهٔ حکومت سخن می گوید آن را با «تدبیر الاهی» در پیوند می داند. از دیدگاه حکمت اشراق حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدامِ عالم محسوس سر و کار پیدا نکند. حاکمان چنین مدینه ای، چه پادشاهان اساطیری چه حکما و فیلسوفان، باید «نشانی » از الهی بودن حکومت در دست داشته باشند. نشانی که بواسطهٔ آن برحق بودن آن حکومت آشکارا یا، به عبارتی دیگر، به گونه ای بدیهی پدیدار باشد.. در چنین صورتی، حاکم یا، در اصطلاح فلسفهٔ سیاسی، «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می گیرد و واسطهٔ بین آن عالم و عالم حس می گردد. در فلسفهٔ اشراقی رئیس مدینه «واقعاً» به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم، که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول و از راه قوهٔ متخیّله می توان شناخت، می باید نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به وی افاضه شده. حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «الحاکمُ بأمر الله» باشد. پس، تنها سیاست برحق از دیدگاه نظام اشراقی حکومتی است که در آن امر الهی جاری باشد. از ارکان نظام سیاسی و آیین سیاست در حکمت اشراق این است که چگونه رئیس مدینه یا حاکم یا پادشاه-فیلسوفِ نظریهٔ افلاطونی، خود را چنان بپروراند، که بتواند پذیرای الهام الهی شود و استعداد پذیرش فیض کسب کند، و چون چنین حالتی در وی پدیدار گشت بتواند آشکارا ظهور فیض را در نفس خود به دیگران نشان دهد و در عمل برتری خود را به کُرسی نشاند.

«آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، ترکیبی است از دو بنیاد اندیشهٔ اسلامی و ایرانی، یعنی نظریهٔ بنیاد نبوّت در اسلام و اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء، ائمه، و اولیاء،[۳۷] و دیگر باورهای باستانی ایرانی در بارهٔ فرّه یا خُرّهٔ کیانیِ پادشاهان که صاحب «نیرنگ» اند (همانند فریدون و کیخسرو).[۳۸] و اینکه بنا بر سنّت ایرانی، آنگونه که در حکمت اشراق بازگو

شده، هرکس که طلب علم کند و به «حکمت متعالیه» دسترسی یابد به وی فرهٔ ایزدی داده خواهد شد.[٣٩] و سرانجام سنت کهن ایرانی در باب وزرای خردمند، همچون بزرگمهر، که حکمت خود را در خدمت پادشاهان برای گسترش عدالت قرار می دهند.

آیین سیاسی اشراقی بدون شك از خودبه وجود نیامده بلکه ریشه های نظری آن را می باید در متون اصلی فلسفهٔ اسلامی، به خصوص فلسفهٔ سیاسی اسلامی، در آثار فارابی جست. و نیز در کتابهایی مانند «کیمیای سعادت» از ابوحامد غزالی که در آنها مسألهٔ سیاست و آداب آن - که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته - مطرح شده است. کتابهایی چون «نصیحة الملوك» غزالی، «قابوسنامهٔ» قابوس وشمگیر، و «سیاست نامهٔ» نظام الملك را سهروردی بی گمان می شناخته و بسیاری از نظریات خود را در بارهٔ مسألهٔ مشروعیّت حکومت برخی از پادشاهان کهن، چون افریدون و کیخسرو، از چنین متونی گرفته است. سرانجام، نوشته های ابن سینا - که مهمترین تأثیر را در منطقیات، طبیعیات، و الهیات حکمت اشراق گذاشته اند - در برخی موارد اساس اندیشه های سیاسی اشراقی هم هستند.

بر این پایه می توان گفت که آیین سیاسی اشراقی بیش از هر چیز بیان باورهای همگانیِ زمان سهروردی بر پایهٔ اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه-فیلسوف افلاطونی است. چنین باوری، آن گونه که در فلسفهٔ سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است، اما سهروردی ارزش های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم با آن پیوند می زند. مثلاً از کیخسرو به عنوان نمونهٔ کامل از حکومت حکیمانهٔ عادلانه یاد می کند. و اما هر اندازه بخواهیم به این دید جنبهٔ نظری بدهیم، جنبهٔ عملی آن مهم تر خواهد بود. چون اساس آن نسبت حکمت و عمل حکومت در وجود حاکمِ آگاه و دارای صفاتِ پدیدار است. این چنین حکیمِ حاکمی اصل پایهٔ «آیین سیاسی اشراقی» است.

البته چنین اصلی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی مدتها پیش از سهروردی شناخته شده و بویژه نظام مدینهٔ فاضله فارابی بر آن استوار است. یکی از

مهمترین مورخان کنونی فلسفهٔ سیاسی، لئو اشتراوس، در مورد فارابی (و ناگزیر در بارهٔ اساس فلسفهٔ سیاسی اسلامی) نقش بنیادی حکومت حکیمِ دانا را بیان کرده و چنین گفته است: «فارابی چنان تحت تأثیر کتاب «جمهوریت» افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چهارچوبی سیاسی بیان می کند.»[۴۰] اما سهروردی چنین حکومتی را بر مبنای «أمر الله» می داند که از راه الهام به حاکمِ حکیم می رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفت اشراقی استوار کرده، معرفتِ خاصِ فرایندِ اشراق است که به حکمت اشراقی می انجامد. و تنها کسی که به چنین حکمتی رسیده حکیمی حاکم می تواند باشد و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت وتحصیل سعادت گام توانند برداشت. حکیمِ متألّه سهروردی، فرد فاضل دانایی است که از حکمت ذوقیه و بحثیّه، هر دو، تا سرحد کمال برخوردار است و آن دو نوع حکمت را در وجود خودش به منتهای هماهنگی رسانیده است. صاحب حکمتی است که وی را سیاستمدار عادل می سازد و به وی توانایی اجرای «أمرالله» را در مدینه می بخشد.[۴۱] چنین کسانی، یعنی حکمای متألّه، در عصر خود رؤسای کامل توانند بود و اگر سیاست حکومت در دست آنان باشد آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.[۴۲]

شاید مهم ترین جنبهٔ «آیین سیاسی اشراقی» چگونگی کسب حکمت توسط «رئیس مدینه» باشد. از دیدگاه فارابی، ریاست مدینه یا حکومت نمی تواند در دست هر کسی باشد.[۴۳] این اصل فلسفهٔ سیاسی را سهروردی کاملاً می پذیرد، اما اضافه می کند که ریاست مدینه باید در دست انبیاء، پادشاهان ملکوتی، یا حکمای متألّه قرار بگیرد.[۴۴] اما دو شرط اساسی ریاست را که فارابی عنوان می کند، یکی طبیعت و فطرت و دیگر هیئت و ملکهٔ ارادی، در نظر نمی گیرد. به زعم سهروردی، رئیس مدینه نه به خاطر طبیعت و فطرت، بلکه از راه درك حکمت اشراق به کمال انسانیّت رسیده و نفسش به عقل فعّال پیوسته است.[۴۵] در عین حال، میان «رئیس» در فلسفهٔ فارابی و سهروردی تفاوّت اصولی وجود دارد. زیرا «رئیس مدینه» نزد فارابی کسی است که: «هو

الذی یقف علی کلّ فعل یمکن ان تُبلّغ به السعادة. فهذا أوّل شرائط الرئیس. فهذا هو الرئیس لا یرؤوسه انسان... هو رئیس الأمّة الفاضلة و رئیس المعمورة کلّها.»[۴۶] در حالی که حاکم حکیم سهروردی چنین است: «إن کان الغالبُ علی جوهر النفس الأمر القهری، فیقع الشروق علی وجهه، یغلب فیه حصّةُ الامور القهریّة... فیکون المعنی الذی یُسمیه الفهلَویة «خُرّة» ممّا یأتی فی الشهب النورانیّة أثره فی القهر. فیصیرُ صاحبهُ شجاعاً قاهراً غلاّباً... فیکون ملیکاً معظماً صاحب هیبة و علم و فضیلة و اقبال، و هذا وحده یُسمّی کیان خُرّة.»[۴۷] رئیس اوّل مدینهٔ فاضلهٔ فارابی افعال و رفتار و صفاتش یکسره دنیوی هستند، اما حکیم متألّه حاکم و یا «ملك معظّم» سهروردی شخصی است که می تواند «مشی علی الماء و الهواء» کند، و هم «طیّ الارض» کند، و سرانجام، «الواصلُ بالسماء» گردد.[۴۸] در «آیین سیاسی اشراقی» حکمت الهیِ سالکان و حکمای خارق العاده است که در خدمت مدینه قرار می گیرد و ازینرو در این مورد می توان صفت «الهی» را به مدینهٔ فاضله فارابی افزود.

قصد سهروردی در اکثر آثارش بازسازی ساختمان مابعد الطبیعه بر مبنای اصولی است که در برخی موارد با اصول اولیهٔ مشّائی متفاوتند. در بسیاری از موارد در کل با حکمت مشائیِ قبل از خود موافق است و از ابن سینا کاملاً پیروی می کند، اما در شناخت شناسی و هم در بحث هستی، اندیشهٔ سهروردی با حکمت مشّاء تفاوت اصولی دارد. در هیچ یك از آثار سهروردی به بخشی یا رساله ای جداگانه در باب فلسفهٔ سیاسی بر نمی خوریم، اما به تقسیم بندی فلسفه، چنانکه پیش از وی ابن سینا ذکر کرده، اشاره می کند، و حکمت عملی را به اخلاق، حکمت منزلیّه، و حکمت مدنیّه تقسیم می کند. از این تقسیم بندی فقط یك بار در کتاب «تلویحات» یاد کرده است. اما مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رسائل خود اینجا و آنجا مطرح می کند.

کتابهای اصلی نظری وی عبارتند از «تلویحات»، «مشارع و مطارحات»، «مقاومات»، و «حکمة الاشراق». این چهار کتاب مجموعهٔ کاملی را

تشکیل می دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعهٔ اشراقی به گونه ای منظّم بیان شده. به این دسته، کتاب های مختصرترِ «الواح عمادی»، «هیاکل النور»، و «پرتونامه» را هم می توان افزود. در کتاب «الواح عمادی» و «پرتو نامه» خصوصاً در رابطه با مسألهٔ مورد نظر ما در مقالهٔ حاضر، یعنی «آیین سیاسی اشراقی»، از اهمیت ویژه ای برخوردارند. زیرا که هردوی آنها را سهروردی برای ملوك سلجوقی، که گویا اهل فلسفه هم بوده اند، نگاشته است.

فصل نهایی هر یك از این رساله ها اختصاص به مطالبی دارد که از درون آن ها به چیزی که می توان «آیین سیاسی اشراقی» نامید، پی برد، و نیز این رساله ها با مقدمه ای آغاز می شوند که در آنها سهروردی از غایت حکمت سخن به میان آورده و سپس مطالبی پیرامون نقش حکیم متألّه در حکمت بیان می دارد.[۴۹] از جمله در «حکمة الاشراق: القسم الثانی: المقالة الخامسة: فی المعاد والنبوات والمنامات» و «الفصل الخامس: فی بیان سبب الانذارات والاطّلاع علی المغیبات.»؛ «التلویحات: العلم الثالث: المورد الرابع: فی النّبوات والآیات و المنامات ونحوها» و بخصوص «التلویح الثانی: فی سبب افعال خارقة للعادة»؛ «المشارع والمطارحات: العلم الثالث: المشرع السابع: فی الادراك وعلم واجب الوجود والمفارقات وبقاء النفس والسعادة وما یتعلّق بها»، بخصوص «الفصل الثالث: فی کیفیّة ظهور المغیبات»، و «الفصل السادس: فی سلوك الحکماء المتألّهین». فصل پایانی رسالهٔ فارسی «پرتو نامه» هم اهمیت ویژه ای در زمینهٔ مورد نظر ما دارد که در اینجا چند سطری از آن را نقل می کنیم:

«بدانکه چون هر یکی از مردم به همهٔ کارها و مهـمّات خویش قیـام نتواند نمود. پس شارعی ضروریست... مؤید از عالم نور و جبروت، و. متخصّص به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند او را معارضت و مزاحمت نمایند... کسی که نفس او به نور حقّ و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت باشد، عجب نباشد که مادّت عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلا مسموع باشد».[۵۰]

موضوع اصلی هر یك از فصل های نامبرده عبارتست از اینکه از طریق

ریاضات بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواسّ ظاهر، و غیره، موضوع مُدرِك قابلیت درك انوار الهی را می یابد و قدرتی کسب می کند که مجازاً به نور «بیان» شده و از این طریق می تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات شناخته شود. از دیدگاه «آیین سیاسی اشراقی»، حاکمِ حکیم یا رئیس مدینه می باید «صاحب کرامات» باشد، تا اهلِ مدینه با دیدن کرامات از وی فرمان برند. چنانکه در «هیاکل النّور» نیز می گوید:

«و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طلب گیرد بواسطهٔ اشراق نورِ حقّ تعالی، و عنصریّات ایشان را مطیع و خاضع گردند بسبب تشبّه ایشان با عالمِ ملکوت. عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حقّ تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند.»[۵۱]

مانند اینگونه مباحث را در بارهٔ مسألهٔ خلافت خدا در زمین و نقش نفوسِ پاکان و نفوسی که به عقل فعّال متّصل شده اند، در رسائل دیگر نیز می بینیم.[۵۲] یادآور باید شد که میان فصلهای نهایی این کتابها و «نَمَط نهم و دهم» از کتاب «اشارات و تنبیهات» ابن سینا شباهت هایی هست. عنوان نَمَط نهم «اشارات» «فی مقامات العارفین» است و عنوان نَمَط دهم «فی اسرار الآیات». ابن سینا با عنوان کردن این دو نَمَط در «اشارات» باب جدیدی در فلسفهٔ اسلامی کشود و به مسألهٔ نظری اتصال با عقل فعّال نزد فلاسفه قبل از خود حیات تازه ای داد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهّم است.[۵۳] سهروردی هم با ارائهٔ همان مطالب، امّا به تفصیل بیشتر و با تحلیل جدّی تر و با ارائهٔ تأویل آیات قرآنی، به همان نتایج فلسفی-سیاسی رهنمون می شود. ابن سینا ضمن سخن گفتن از مقامات عارفین طبقهٔ زهّاد، عابدان، و عارفان را از هم جدا می کند. اما سهروردی از «حکمای متألّه» تعبیر جامع تری می ارائه می دهد. وی رئیس مدینه را در هر عصری «خلیفهٔ الله» می داند و از بحث صرفاً عرفانی ابن سینا پا فراتر می گذارد. به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تألّه می توانند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همان «خلیفهٔ الله» است. اما شاید اختلاف اصلی تر میان دو فیلسوف در این

خلاصه شود که ابن سینا به دنبال این است که دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات را بیان کند، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربهٔ واقعی موضوع مدرِک در عالم خیال می داند و از نظر او تجربهٔ اشراقی تجربه ای است واقعی.[۵۴]

مقدمهٔ سهروردی بر «حکمة الاشراق» - چنانچه در بالا متن عربی آن ملاحظه شد - در زمینهٔ حکمت سیاسی و حاکم آرمانی گویاترین گفتار وی در این زمینه است، فارسی شدهٔ قسمتی از آن بدین گونه است:

«عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار وقائم به آن بود و حجّت و بیّنات خدای به نزد او باشد تهی نباشد. و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود... هر گاه اتفاق افتاد که در زمانی حکیم باشد که هم متوغّل در تألّه باشد و هم در بحث، او را ریاستِ تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغل در تألّه و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتفاق نیافتد، پس ریاست تامه از آنِ حکیم باشد متوغل در تألّه و از بحث عاری و او خلیفهٔ خدا باشد. جهان هیچگاه از حکیمی که متوغل در تألّه اشد خالی نبود. و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغّل در تأله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد. زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوغل در تألّه است خالی نبود، و وی شایسته تر است به ریاست از حکیم که تنها متوغل در بحث است... و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الاهی تهی ماند ظلمت ها و تاریکی ها چیره شوند».[۵۵]

پادشاهانی که سهروردی با ایشان همنشین بوده گذشته از ملك ظاهر شاه، فرزند سلطان صلاح الدین ایوبی، چند نفر بوده اند، یکی امیر سلجوقی، علاء الدین کی قباد که گویا شاگرد سهروردی بوده و نزد وی فلسفه می خوانده و آوازهٔ دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده،[۵۶] دیگر، سلطان سلیمان سلجوقی که گویا سهروردی «پرتونامه» را برای وی نگاشته

است.[۵۷] سه دیگر، ملك عمادالدین ارتق که از دوستداران و هواداران سرسخت سهروردی بوده و شیخ «الواح عمادی» را به نام وی نوشته است.[۵۸] با توجه به این واقعیت که سهروردی با برخی از پادشاهان سلجوقی، که اهل فلسفه بوده اند، مأنوس بوده، آیا نمی توان در آن «مقدمه ها» جنبه های سیاسی یافت؟ و آیا این مقدمه ها هشداری در بارهٔ آیین سیاسی وی برای دیگران نبوده است؟ وی به پادشاهان می گوید که اگر می خواهید حاکم درست باشید و زمان حکومتتان نورانی باشد، باید به علم و بویژه تأله، بپردازید، و مرا به عنوان معلمتان بپذیرید؛ همانگونه که ارسطو حکمتش را در اختیار اسکندر جوان گذاشته بود، من هم حکمتم را در اختیار شما می گذارم. سهروردی، چنانکه عادت وی است، به نمونه های پادشان کهن ایرانی نیز اشاره می کند؛ پادشاهانی که بواسطهٔ داشتن فرّهٔ کیانی با اعتبار فرمانروایی می کرده اند و کسب حکمت یعنی کسب فَرّه.[۵۹] نکتهٔ مهّم دیگری که از گفتار سهروردی بر می آید آن است که سیاست می تواند بر حکمت یك فرد استوار باشد و چنین فردی حکیم متألّهی است که می تواند قطب عالم باشد یا امام مدینه ای فاضله و همچون شاهان کهن، فرهٔ ایزدی می باید بر دانش و حکمت او استوار باشد و بر قدرت و نیروی بی مانند وی، که دیگران به چشم می بینند، و این در «متن پرتو نامه» بوضوح دیده می شود:

«هر که حکمت داند و بر سپاس نور الانوار مداومت نماید، چنانچه گفتیم او را «فرهٔ کیانی» بدهند، و «فرّ نورانی» ببخشند، و بارق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد».[۶۰]

بنابراین، هر زمان که حکیم متأله پادشاهی کند، آن دوران نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سر زند و صاحب کرامات و رؤیای صادقانه باشد، می باید ریاست مدینه را در دست گیرد. آیا سهروردی با چنین پیامی آشکارا نمی گوید که الظاهر فرزند صلاح الدین، اگر بخواهد به عدالت فرمانروایی کند و رئیس طبیعی عالم شود، می باید نزد حکیمی چون

سهروردی شاگردی کند و از علوم الهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود؟

پس، می توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت؛ و هیبت و شکوه ریاست راستین از آنِ کسی است که حکمت جُسته، از علم انوار الهی آگاه شده به فرّهٔ کیانی دست یافته، صاحب کرامات گشته، و در نتیجه می تواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. چنانکه باز در «الواح عمادی» می گوید:

«و چون نفس طاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی مثّنی در تنزیل آمد و گفت «الله ولی الّذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النّور»، اَی از تاریکی جهل به نور معارف... و چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس... و چون با روشنایی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس ازو منفعل شوند و مادّه ازو متأثر شود... چون فکر دایم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متّصف شود به نیك بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلی برود و بر اعدای خویش قاهر گرددو محفوظ باشد و صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق از جملهٔ حزبِ خدا شود... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنانکه بزرگان ملوك پارسیان رسیدند. و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان «خُرّه» گویند، و آنچه ملوك خاصّ باشد آن را «کیان خُرّه» گویند. و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوندِ «نیرنگ» ملك افریدون و آنکه حکم کرد به عدل، و حق قدس و تعظیم ناموس حق بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلّم گشت و بدو متّصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت. آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی. چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنت کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو خود. و دوم از ذرّیت او ملك ظاهر، کیخسرو

مبارك، که تقدیس و عبودیت را بر پای داشت و از قدس صاحب سخن شد، وغیب با او سخن گفت، و نفس او به عالم اعلی عروج کرد، و متنقّش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی، او را پیدا شد و پیش او باز آمد، و معنی «کیان خرّه» دریافت، و آن روشنایی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن ها او را خاضع شوند».[٦١]

در نظام سیاسی-فلسفی سهروردی حکیم متأله، چنانکه گفته شد، شخصی است هم اهل حکمت ذوقی و هم حکمت بحثی. سهروردی چنین کسی را از «اخوان تجرید» می داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند، چنانکه، به نظر وی، مثلا، حلاّج و افلاطون از این گروه از حکما شمرده می شوند. افراد این طبقه از حکما را نفوس کامله، اصحاب ریاضات، اصحاب سلوك، اصحاب مشاهده، صاحبان أمر، اخوان بصیرت، روشن روانان، روان پاکان، اخوان حقیقت و مانند آنها می دانند.[٦٢] این افراد دارای صفاتی هستند همچون انبیاء و نیز حدس دقیقی دارند که با آن، بدون تفکر ممتد در زمان، معقولات را درمی یابند و از سرّ حقیقت آگاه می شوند. اما جزو انبیای مُرسل قرار نمی گیرند، زیرا از جانب باری به رسالت مأمور نشده اند.[٦٣] افراد این طبقه در مقام خاصی قرار دارند که آن را «مقام کُن» می دانند.[٦٤] (این اصطلاح به تأویل از آیهٔ «انّما قولنا لشیء اذا أرَدناهُ أن نقولَ لَهُ کُن، فیکون»، سورهٔ النّحل: ٤٢، می باشد) و چنین افرادی قدرت خلاّقهٔ غیر معمول دارند و می توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد کنند وکارهای بی مانند کنند، مانند راه رفتن بر آب، طیّ ارض، قهر عنصریّات. به این دلیل افراد این گروه را «صاحب البرایا» نامیده اند.

در رساله های اصلی سهروردی به بسیاری از شخصیت ها برمی خوریم که، بر زعم وی، از این طبقه اند، از جمله خلفای راشدین، حسن بصری، ذوالنّون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید بغدادی، و شبلی.[٦٥] این که سهروردی فلاسفهٔ مشاء مانند فارابی و ابن سینا را از این گروه ندانسته از آن جهت است که، به زعم وی، حکمای مشّاء به طور کلی با ارباب

مشاهده مخالفند و مقامات و احوال نفسانی ایشان را در نمی یابند.[٦٦] معقولات بر اصحاب مشاهد در «آن» تجربهٔ اشراق وارد می شود. ایشان نیازی به آموختگی ندارند و حق مطالبی را بدون مطالعهٔ کتاب درک می کنند. در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خلیفهُ الله فی الارض» می کند.[٦٧] افرادی از این گروه یاد شده که بر فراز و نشیب ها و سختی های سلوك چیره شده اند، در نهایت صاحب قدرت می شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب أمر، ازینرو، ریاست معتبر مدینه حق ایشان است، و دیگران می باید فرمانبردار ایشان شوند.[٦٨] از نظر سهروردی، اعتبار سیاسی و، بنابر آن، قدرت، هیبت، حکم، شوکت، و حکومتِ حقّه از آنِ کسی است که کرامات و خوارق وی ظاهر باشد. همانطور که انبیاء، به واسطهٔ معجزات، افراد را به پذیرش بعثت خویش فرا می خوانند، کردار خارق العادهٔ رئیس مدینهٔ فاضله نیز اهل آن مدینه را به اطاعت از او فرا می خواند. باید یادآور شد که ابن خلّکان و دیگر مورّخان به سهروردی نسبت سحر و «نیرنج» داده اند و او را «صاحب برایا» خوانده اند.[٦٩] چنین گفتاری چه بسا در پادشاهان زمان سهروردی بی تأثیر نبوده، بخصوص که وی از فرهٔ کیانی پادشاهان سخن می گوید، از این رو به نظر می رسد که پیام سیاسی سهروردی به پادشاهان روزگارش اینست که اگر طالب فره و قدرت و عدالت پیشینیان هستید و اگر می خواهید ریاستتان معتبر باشد می باید نزد حکیمی مُتالّه حکمت بیاموزید. چه بسا چنین پیام سیاسی در سرنوشت سهروردی مؤثر بوده و کار را به کشتن او کشانده. به عبارت دیگر، قتل او چه بسا به دلیل نظریهٔ «آیین فلسفهٔ سیاسی اشراقی» وی بوده نه «بر اثر حسد حاسدان».

آثار و روش فلسفی شهرزوری

شمس الدین شهرزوری آثار مهمی را در فلسفه تدوین نموده، که تا کنون بجز کتاب وی در تاریخ فلسفه، «نزهة الارواح» که از آن قبلاً یاد شد، به چاپ نرسیده اند. «شرح حکمة الاشراق»، که اکنون منتشر می شود، از اهمیت خاصی بر خوردار است، اما اثر دیگر وی، کتاب «الشجرة الالهیّة فی علوم الحقائق

الربّانية» اثر جامع، و مفصلیست، و در نظر نگارندهٔ این سطور، آن هم از شاهکارهای فلسفی قرن هفتم است، و در فلسفهٔ تطبیقی کم نظیر.[۷۰] لذا جا دارد تا مطالب آن را در این فرصت بررسی کنیم. بررسی آثار دیگر وی را، مانند کتاب «التنقیحات فی شرح التلویحات»، و کتاب «الرموز والامثال اللاهوتیة فی الانوار المجردة الملکوتیة»، بفرصتی دیگر موکول می کنیم.

تأثیر روش شهرزوری، مهمترین فیلسوف اشراقی پس از شیخ الاشراق، بر یکی دیگر از مشاهیر فلسفه در قرن هفتم، قطب الدین شیرازی (م. ۷۱۰ ه. ق.) کاملاً مشهود است. روانشاد ضیاء الدین درّی، در مقدمه ای که بر کتاب «کنزالحکمة» (پارسی شدهٔ «نزهة الأرواح و روضة الأفراح (فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة») نگاشته[۷۱]، اشاره کرده است که قطب الدین شیرازی در «شرح حکمة الاشراق» خود کاملاً متأثر از کتاب حاضر، یعنی «شرح شهرزوری بر حکمة الاشراق» بوده است.[۷۲] بر مبنای شواهد عدیده ای، که فعلاً مجال شمارش آن را نداریم، تأثیر مفاهیم و منابع ذکر شده در «شجرة الهیّه»، بر دیگر اثر قطب الدین شیرازی، «درّة التاج»، نیز مشهود است.[۷۳] می توان اظهار داشت که کتب و رسائل شهرزوری، در تاریخ فلسفه[۷۴]، در فلسفهٔ سیاسی و حکمت عملی، در منطق، علوم طبیعی و علوم الهی[۷۵]، در تبیین و تحکیم و استمرار بخشیدن به آراء و مکتبهای فلسفی - بخصوص فلسفهٔ اشراقی - تا دوران ظهور میرفندرسکی و میرداماد (م. ۱۰۴۱ ه. ق.) سهم مهمی داشته اند.[۷٦] همچنین مسلّم است که کتب وی، از جمله «شجرة الهیّه»، جزو متون مورد استفادهٔ حکمای عظیم الشأن دوران تجدید و شکوفایی فلسفه در اصفهان، میرداماد و صدر الدین شیرازی بوده؛ زیرا ایشان، با ذکر کتاب نامبرده در تألیفات خود، مطالب و محتوای آن را تنقید و بررسی کرده اند.

اشاره کردیم که دو تن از مشاهیر فلاسفهٔ ایرانی، میرداماد و صدرالدین شیرازی، با کتاب «شجرة الهیه» آشنا بوده و از آن در کتابهای فلسفی خویش یاد کرده اند. این خود مطلبی است که دلالت بر ارزش فلسفی کتاب مذکور می کند وهدف ما را در شناسایی و بررسی آن تأیید می نماید. در این مختصر به

بررسی چند مورد در کتاب «قبسات» میرداماد، و «اسفار اربعه» صدرالدین شیرازی، که نام کتاب شهرزوری در آن دو ذکر شده بسنده می کنیم.

میرداماد، در «قبس سوم: در ذکر نوع تأخر انفکاکی و استوار ساختن برهان از طریق تقدم سرمدی» از کتاب «قبسات»، هنگام بررسی مفصل و دقیق مسألهٔ تقدم و تأخر، و ذکر اقسام آن، ذاتی، زمانی، زمانی-مکانی، و علیّ، استناد به «صاحب الشجرة الالهیة» کرده و از وی مطالبی را بتفصیل نقل می کند: «و قال صاحب «الشجرة الالهیة»: والمجرد عن المادّة بالکلیّة، اذا لم یکن بینه و بین شیء تقدّم او تأخر زمانی، یلزم ان لا یکونا معاً» الخ. («القبسات، ص ۱۰۳). شایان توجه است که میرداماد در همین «ومَیض» از کتابهای «مطارحات» و «حکمة الاشراق» سهروردی؛ از «شرح حکمة الاشراق» و «شرح تلویحات» شهرزوری نیز بتفصیل نقل می کند.

می دانیم که مسألهٔ تقدم و تأخر اولّ بار توسط ارسطو در کتاب «ما بعد الطبیعة» به گونه ای منظم بحث شده است. در کتاب «شجرهٔ الهیه: فن اول: فصل ثالث: بحث اول: فی اقسام المتقدم و المتأخرّ و المعَ و احکامها» (به فهرست مطالب کتاب در ذیل رجوع کنید) نیز آراء مختلف فلاسفه در این زمینه جمع آوری، تنقید و بررسی شده اند. مسألهٔ شدت و ضعف در وجود (و یا در وجه تمادین آن: نور)، و نیز در مقولات، از جمله مباحث نوینی است که در فلسفهٔ اشراق به تحلیل ارسطویی این مبحث فلسفی اضافه شده اند. استفادهٔ میرداماد از متن شهرزوری حاکی از اهمیت ویژهٔ آن در تفهیم مشکلات این مساله است. مضافاً میرداماد، در «قبس پنجم: در نحوهٔ وجود طبایع مُرسله و طریق برهان از نحو وجود طبیعت»، از شهرزوری با عنوان «صاحب الشجرة الالهیة یاد می کند: «و صاحب الاشراق، فی المطارحات و فی حکمة الاشراق، یذهب هو و مقلّدوهُ، و منهم صاحب الشّجرة الالهیة، الی أن نسبة المُثُل بمعنی وجود الکلیّات الطبیعیة بطبایعها المُرسلة فی الاعیان»، الخ. (القبسات، ص ۱۶۳).

و باز به هنگامی که از مُثُل افلاطونی بحث می کند، از «صاحب الشجرة الالهیة» نام می برد، اما این بار نظر وی را در پیروی رأی سهروردی در

اثبات مُثُل درست نمی داند . در این قسمت از «قبسات» ، میرداماد کلاً از محتوای «شجرة الهیه: فن دوم: فصل یازدهم: فی تحقیق المُثُل الأفلاطونیة» نقل کرده و در نهایت نظریات خود را ، که اکثر در قبول نکرش «اثولوجیا » می باشد بیان می کند: «هذه المُثُل النوریة ، هی التی یقول باثباتها جمیعُ الحکماء المتألّهین والاقدمین ، ولا یکفی فی اثباتها مجرّد البرهان ، بل یحتاج فی ادراکها تلطیف ورياضة للنفّس وحدس صائب وذوق کشفی واعتبارات عقلية وتجرّدات نفسانيّه . وحکماءُ المشائین لمّا کانت حکمتُهم بَحثیةً صرفة غیر مشوّبةً بالذّوق الکشفی والتألّه الرّبانی ، لاجرم لم یتیسّر لهم اثبات هذه المُثُل النّورية ، فاعرضوا عنها ، ونسبوا ما ذَکَرهُ الأوائل ، رضی الله عنهم ، فیها الی الاقناع والخطابة : وضعف الحکمة فی زمانهم؛ ومن لم یجعل الله له نورا مما له من نوره ، و من لم یَذُق لم یعرف ، ومَن لم یسلك لم یَصل . واستدلّ الشّیخ الإلهی ‹یعنی السهروردی› المتعصب لهم علی اثباتها بوجوه: الوجهُ الاولّ و ما ذَکَرَهُ فی مطارحاته» ، الخ . (شجرة الیه ، نسخهٔ خطی ، برگ ۲۶۵ ظ)

و بالاخره ، میرداماد ، در «قبس نهم: در اثبات جواهر عقلی و مراتب ترتیب نظام وجود در دو سلسلهٔ بدوی و عودی آن» از قاعدهٔ امکان اشرف بعنوان «اصلی شریف» در فلسفه ، حائز ارزش تحلیلی در جهت اثبات قاعدهٔ الواحد ، یاد می کند ، و تحقیق «صاحب الشجرة الالهیة» را در این مقام ، مبسوط و درخشان می داند ، و چنین می گوید : «وغاص فیه ‹قاعدة الامکان الاشرف› شیخُ اصحاب الذوق و التفرید ، فی المطارحات و التلویحات و حکمة الاشراق ، غوصاً عمیقاً . وابتحث عنه من مقلّدیه صاحب الشّجرة الالهیة ابتحاثاً مبسوطاً مستطیراً» (القبسات ، ص ۳۷۲) .

صدرالدین شیرازی ، در «سَفَر اولّ: تحقیق در بارهٔ طبیعت وجود و عوارض آن: منهج اولّ: فصل چهارم: در اصالت وجود» از کتاب «اسفار اربعه» ، با بیانی محکم ، که خاص خود اوست ، و با مهارتی تمام ، تحلیلی از گفتار مشائین و اهل اشراق در بارهٔ وجود کلی طبیعی (ماهیت در اصطلاح فلاسفه ، و عین ثابت در اصطلاح عرفا) ارائه می دهد ، و پس از بررسی مفصل آراء مختلف ،

رأی اشراقیون را در نفی تحقق وجود باطل می داند . و اما مطالب شهرزوری در بارهٔ وجود در این زمینه شایان توجه است : «فنقول، اما الوجود: فقد اختلف النّاسُ فیه علی ثلثة مذاهب: فَذَهب المشاؤُنَ الی أنّه زائد الامور علی الماهیّات فی الخارج، وله هویة واقعة فی الأعیان؛ وذهب آخرون من الحکماء، ممّن هو اشدّ استقصاء فی النّظر، إلی أن الوجودَ زائدٌ علی الماهیّات فی الذّهن لا فی العین، واٴمّا الّذی فی الخارج فهو شیء واحد ... وذهب قوم من المتکلّمین، الّذین هم فی الحقیقة من عوام النّاس، إلی انّهُ لا یزید علی الماهیّات لا عیناً و لا ذهناً، و هو فاسد : لانّه لو کان قولنا «الانسان موجود» جاریاً مجری قولنا «الانسان انسان» و «الموجود موجود»... فبطل قول هؤلاء، أنّ الوجودَ لا یزیدُ علی الماهیة، لا عیناً ولا ذهناً . واٴمّا المذهب الثانی: وهو القائل بأنّ الوجودَ زائد علی الماهیّة فی الاعیان و الاذهان»، الخ . (نسخهٔ خطی الشجرة الالهیة، برگ ۲۲۷ ظ)

و باز صدر الدین، در «منهج دوم: فصل سوم: در این که انیّت واجب الوجود ماهیّت اوست»، از «سفَر اول»، در بخشی با عنوان «لمعهٔ اشراقیه» (که حاکی از اهمیت ویژهٔ مطلب است)، از کتاب «اسفار اربعه»، در بارهٔ مسألهٔ اتصّال و اتحّاد تحقیق کرده و آن را از انواع «معرفت» می داند ، و در آن به شهرزوری استناد می کند . چون بحث فلسفی مهمی است عین عبارت وی را نقل می کنیم: «قال المحقّق الشّهرزوری فی الشّجرة الالهیة: الواجب لذاته أجمَلُ الأشیاء واکملُها ، لأنّ کلّ جمال وکمال رشحٌ وظلّ من جماله وکماله، فَلَهُ الجلال الأرفع و النّور الأقهر، فهو مُحتَجِب بکمال نوریّته وشدةّ ظهوره، والحکماءُ المتألهونَ العارفُونَ به یَشهدونَهُ، لا بالکُنه، لأنّ شدةّ ظهوره وقوّة لمعانه وضعف ذواتنا المجرّدة النّوریّة یَمنَعا <کذا> عن مشاهدته بالکُنه؛ کما منع شدةّ ظهور الشّمس و قوّة نورها أبصارنا اکتناهها ، لأنّ شدةّ نوریّتها حِجابها ، ونحنُ نعرفُ الحقّ الاولَ و نُشاهدهُ، لکن لا نُحیطُ به علماً .».

و باز، صدرالدین شیرازی، در «سفَر سوم: در علم الهی: الموقّف الثالث: در علم باری تعالی: فصل چهارم: در تفصیل مذاهب مختلف در بارهٔ علم به اشیاء» (این فصل یکی از شاهکارهای فلسفی است و احاطهٔ شیرازی را به

مباحث خاص فلسفی و تاریخ آن می رساند)، در هنگام بررسی نظریات فلاسفه در علم باری تعالی به موجودات، اشاره به «صاحب کتاب شجرة الهیه» می کند. و در بارهٔ همین مسألهٔ علم باری، شهرزوری مطالب ذیل را از دیدگاه اشراقی بیان می کند: «و ذکَرَ الشیخ الالهی فی حکمة الاشراق انّ الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق و هو انّ علمَهُ بذاتِهِ هو کونه نوراً لِذاته و ظاهراً لذاتِهِ.» الخ. (نسخه، برگ ۲۷۹ ظ)

از جمله نظریات فلسفی که در باب این مسأله مهم بررسی شده اند عبارتند از: مذهب توابع مشائین، مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، بهمنیار (صاحب التحصیل و شاگرد بوعلی)، و ابوالعبّاس لوکَری، و کثیری از متأخرین. ایشان قائل به ارتسام صُور ممکنات در ذات باری تعالی و حصول ذهنی آن در وی، علی الوجه الکلّی، می باشند. دوم مذهب اتباع رواقیون، شهاب الدین سهروردی، و پیروان وی مانند محقق طوسی، ابن کمّونه، شهرزوری و علامه شیرازی. ایشان قائل اند که وجودِ صُور اشیاء در خارج (مجردات، مادیات، مرکبات، و بسایط) مناط است بر عالمیّت باری تعالی. سوم مذهب فرفوریوس، مقدم مشائین. وی قائل به اتحاد صُورِ معقوله با باری تعالی است. چهارم مذهب افلاطون الهی، که با اثبات صُور مفارقه و مُثُل معلقه، علم باری تعالی را بر کل موجودات، بیان می کند. پنجم، مذهب گروهی از معتزله که بر این عقیده اند که ماهیّت اشیاء قبل از موجودیت ثابت اند، و اعیان ثابته را نه موجود می دانند و نه معدوم؛ و این قول را شیرازی باطل می داند. ششم، مذهب محی الدین ابن عربی و پیروان وی که معتقدند به ثبوت موجودات در عالم ربوبی قبل از ظهور.

امیدواریم با ذکر این موارد در «قبسات» و «اسفار اربعه» اهمیت کتاب شجرة الهیه» برای خواننده آشکار شده باشد. اضافه می کنیم که متن شهرزوری بر خلاف دیگر متون فلسفی دوران وی، از این رو که بتفصیل از متکلمین معتزله چون حسن بصری و ابوالهذیل العلاف و دیگران نقل می کند (و لو با آراء آنها در اکثر موارد موافق نیست)، منبع نادری است از کلام معتزل در مقام مقایسه با مکتبهای فلسفی در رابطه با مسائل حکمت الهی.

اکنون، با توجه به مشخص شدن ارزش فلسفی و تاریخی کتاب «شجرهٔ الهیّه»، بخصوص در راه بیان و تفهیم مبانی و روش فلسفی اشراقی، که بار اول توسط سهروردی در ساختمانی سازکارو هماهنگ عنوان شد، از این فرصت استفاده کرده خواهیم کوشید تا این کتاب را اجمالاً معرفی کنیم.

کتاب «شجرهٔ الهیه» در نوع خود کم نظیر؛ و شامل یک دورهٔ کامل از علوم فلسفی، بانضمام مباحث کلامی و عرفانی، تا زمان مؤلف آن شهرزوری است. از نقطه نظر جامعیت (اما نه الزاماً تحلیلی-فلسفی) از «شفا» کاملتر است؛ زیرا مطالبی را که شیخ الرئیس در «اشارات» وارد مباحث فلسفی کرده، از جمله نمط نهم و دهم، بعلاوهٔ مطالب خود «شفا»، باضافهٔ بسیاری از مسائل «المباحث المشرقیّة» فخرالدین رازی، و «حکمة الاشراق»، «مشارع و مطارحات»، و «تلویحاتِ» سهروردی، و حتی مطالبی از کتاب «آراء اهل مدینة الفاضلة» فارابی، و نیز از «الجمعُ بین رأیی الحکیمین» وی؛ و مسائلی از کتب عدیدهٔ دیگری از متکلمین معتزله، و عرفا و صوفیه؛ کلاً در این کتاب جمع آوری و معانی آن بحث و تحقیق شده اند. از این رو، باید این کتاب را با تألیفات جامعی در فلسفه مانند «اسفار اربعهٔ» صدرالدین شیرازی (که خود ناظر به این کتاب می بوده) مقایسه نمود. اما شاید بتوان آن را در نهایت با فرهنگنامه های جامعی، که اول بار توسط دنیس دیدرو (۱۷۱۳-۱۷۸٤ م.) در غرب جمع آوری، و با نام «دائرة المعارف» - آنسیکلُپدی - شناخته شده اند، مشابه دانست. اما این کتاب، چنان که اشاره رفت، تاکنون غیر از نزد تنی چند اهل فن، ناشناخته مانده است. لذا، فهرست مطالب نسخه ای را که در دست داریم برخواهیم شمرد، و امید است خواننده با وسع این فرهنگ فلسفی جامع آشنا شود. در فرصتی جداگانه به تحلیل محتوای مطالب کتاب خواهیم پرداخت، و برخی از فصول با ارزشتر آن را (از نقطه نظر تاریخ فلسفه)، به یاری ایزد، به چاپ خواهیم رساند. فعلاً به ذکر اجمالی روش فلسفی و نظر شهرزوری از حکمت بسنده کرده، و سپس، بعد از ذکر فهرست مطالب کتاب، اشاره ای هم به برخی از فصول شایان توجه آن خواهیم نمود.

روش فلسفی شهرزوری، در کتاب «شجرة الهیه» (والبته همچنین در «شرح حکمة الاشراق») اشراقی است. ساختمان فلسفه را در اصل مبتنی بر مکاشفه، مشاهده، و حدس فلسفی می داند. در نظر وی علم حضوری مقدم بر علم حصولی است؛ قائل به کثرت عقول است؛ و در مبحث وجود، قائل به اصالت ماهیت. شدت و ضعف را در مقولات وارد می داند، و حرکت را داخل در آن. قائل است به بقای نفس و مراتب آن بعد از مفارقت از بدن. مُثُل افلاطونی را محقق می داند، و عالم مثال را عالمی جداگانه، که «اثبات» آن بر مبنای مجرد برهان میسر نیست، بلکه ادراک آن، همان گونه که جمیع حکمای متألهین بیان داشته اند، محتاج به ریاضت نفس، حدس صائب فلسفی، ذوق و مکاشفه است. علم مابعدالطبیعه را به دو فن: علم کلی (آنچه به نام امور عامه، جواهر، و اعراض مشهور است)؛[۷۷] و علم الهی (آنچه به نام الهی به معنای اخصّ مشهور است)؛[۷۸] تقسیم کرده، مباحثی نظیر مقامات عارفین، عشق، بعثت انبیاء، سرّ رؤیا، و نیرنجیات را شامل فن اخیر می داند.

و اما، کاملترین نسخه ای که تاکنون از «شجرة الهیه» بدان دسترسی یافته ایم، نسخهٔ برلین شمارهٔ ۵۰۲۳ است: با ابعاد: ۱۸در۲۷؛ متن ۱۱در۲۰ سانتیمتر؛ تعداد سطور ۲۳-حدود بیست کلمه در هر سطر-در ۳۱۹ برگ به خط شکستهٔ نستعلیق ریز؛ که نسخه ای است بی تاریخ محتملاً متعلق به قرن ۱۱ هجری. این کتاب به پنج بخش اصلی، هر کدام به نام «رساله» تقسیم شده است، بدین گونه:[۷۹]

۱ - الرسالة الاولی: فی المقدمات و تقاسیم العلوم.

۲ - الرسالة الثانیة: فی ماهیة الشجرة و تفاصیل العلوم الآلیة المنطقیة.

۳ - الرسالة الثالثة: فی الاخلاق و التدبیر السیاست.

۴ - الرسالة الرابعة: فی العلوم الطبیعیة.

۵ - الرسالة الخامسة: فی العلوم الالهیة و الاسرار الربانیة.

فهرست مطالب آن را ذکر می کنیم تا جامعیت آن معلوم شود:

الرسالة اولی: فی المقدمات و تقاسیم العلوم

الفصل الخامس عشر: فی الخیر و الشّر والقضا والقدر ونظام الموجودات
الفصل السادس عشر: فی مقامات العارفین وذکر الاحوال العارضة لهم
الفصل السابع عشر: فی الجنّ والشیاطین والمردة والعفاریت والغول
والنسانیس، وفیه بیان اصل ابلیس واحواله

چنان که ملاحظه می کنید، «شجرة الهیه» کتاب جامعی است در علم فلسفه، کتابی که یقیناً حکمای ایران پس از شهرزوری از آن استفاده برده و از جمله منابع ایشان در تحقیق در باب ماهیت اشیاء می بوده است. اینك به برخی از اهم مطالب بخشهای گوناگون این کتاب نیز اشارهٔ مختصری خواهیم نمود:

رسالهٔ اول، پس از ذکر نام کتاب، و وصف حکمت، چنین آغاز میگردد: «فانّ القیام العالم العلوی والسفلی و ابتهاجات جمیع الموجودات، لیس إلاّ بالحکمة التی هی عبارة عن معرفة الموجودات ومعانیها، اعنی بعلم الیقین أو بعین الیقین... فهی اُمّ الفضائل وافضل الوسائل.» (برگ، ١ظ)

سپس، شهرزوری، حین بررسی مبانی و روش فلسفه، اقوال فلاسفه را، از جمله: افلاطون، ذیمقراطس، سقراط، ارسطو، فیثاغورس <کذا>: و بیانات انبیاء، نبی اکرم (ص)، و حضرت مسیح (ع): و نیز نظریات اخوان الصفا (از ایشان به تام: اخوانُ الصّدق و ابناء الحق، خلاّن الوفا و اهل الصّفا، یاد می کند) را در بارهٔ حکمت نقل و بررسی می کند، بسبب نگرش خاصی که سهروردی به تاریخ فلسفه و فلسفهٔ تاریخ حکمت دارد، اقوامی، مانند کلدانیان، براهمهٔ هند، مصریان، ایرانیان، یونانیان، را نیز که صاحب حکمت بوده اند برمی شمارد. احتمالاً شهرزری اولین فردی است که از سهروردی به نام «الشیخ الالهی» یاد می کند، و ارادت خاص او به وی و به روش اشراق در همان مقدمهٔ کتاب نمایان است. در این رساله به مباحثی پیرامون تعریف و تقسیمات علوم، نظیر آنچه فارابی در کتاب «احصاء العلوم» بیان داشته، نیز بر می خوریم:

«اعلم انّ الحکمة صناعة نظریة تحصل بنظر العقل، واکتسابه یستفاد بها کیفیّة ما علیه الوجود فی نفسه... واعلم أنّ العلوم امّا ان یطلب لکونها آلة لغیرها من العلوم، ولا تطلب لذاتها اصلاً، او تکون مطلوبة لذاتها... فالغایة من القسم الاوّل النظری هو حصول الاعتقاد الیقینی بحال الموجودات التی لا یتعلّق وجودُها

وعدمها بافعالنا، و انما حصول رای فقط، يقيني؛ سواء كان اليقين بالبرهان او العيان. والغاية من القسم الثاني العملي، هو حصول اعتقاد في أمر يحصل بالاكتساب، وهو الخير، لا حصول رأيٍ واعتقادٍ فقط، بل حصول أمر لأجل عمل؛ فالحاصلُ: أنّ غاية النظرى هو الحق الصّرفُ، وغاية العملى هو الخيرالمحض. واما اقسام الحكمة النظرية: فثلثة عند القدماء من الحكماء؛ و هى الطبيعى، والرياضى، والالهى؛ واربعة عند ارسطو بزيادة العلم الكلىّ الذى فيه تقاسيم الوجود ميّزه عن الالهى...» (برگ، ۳ظ ـ ۴و).

سپس، شهرزوری بتفصیل جزئیات و انواع حکمت نظری و عملی را بیان می کند؛ از علم اخلاق و فروع آن، و از علم سیاست و علم نوامیس (انواع حکمت مدنیّه)، نیز، با نقل قول از «سیاست» ارسطو، و از «کتاب النوامیس» افلاطون، این قسمت از رساله را بپایان می رساند. در اصطلاح جدید، این بخش از کتاب «شجرة الهیه» را می توانیم تحت عنوان مقدمه ای بر روش شناسی فلسفه توصیف کنیم، و این نکته از نظر تاریخ فلسفه شایان توجه است.

در رسالهٔ دوم، شهرزوری پس از ذکر مقدماتی در بارهٔ چیستی و موضوع منطق، به پیروی از سهروردی (و قبل از او، عمر بن سهلان ساوجی) منطق را به دو بخش اصلی: «اقوال شارحه» و «حُجج» تقسیم می کند، که با تقاسیم کلاسیك «اُرغنون» ارسطویی کاملاً متفاوت است. از علوم آلیهٔ منطقیه سخن می گوید و اصول و فروع آن را بیان می کند:

«اما الاصل... فهی طبقتان: علْيا وسفلى؛ فالعليا فُنون المنطق، والسُفلى علوم اللغات وانواع الآداب... والعلوم الآلية، وإن كان بعضُها غير متغير، كالمنطق، وبعضُها متغيراً، كالآداب؛ لكن كلّها اشتركت فى كَونها غير مقصودة بالذات، بل مطلوبة لغيرها». (برگ، ۵ ظ).

به جزئیات مطالب منطقی در این رساله اشاره نمی کنیم، گر چه در نوع خود شایان توجه است. اما نکتهٔ مهم این جاست که «مقولات» از نُه کتاب «ارغنون» خارج شده و بررسی آن صرفاً موکول به علم کلی شده است. لذا ساختمان این بخش بدین گونه است که در قسمت اول مطالب مدخل، یعنی کتاب

«ایساغوجی» - لفظ، معنا، و دلالت لفظ، الخ - مطرح می شوند؛ و در قسمت دوم، در فصول جداگانه، و با ترتیبی غیر از ترتیب ارسطویی «اُرغنون»، مطالب دیگر کتب «اُرغنون»، شامل: کتاب العبارة، کتاب القیاس، کتاب البرهان، کتاب الجدل، کتاب الخطابة، کتاب الشعر و کتاب المغالطة، بحث می شوند. نیز متوجه می شویم که برخلاف سهروردی، که اصلاً به کتاب الشعر (بوئیطیقا) اعتنا نمی کند، شهرزوری مفصلاً در مفاد آن وارد می شود؛ و حتی در باب رابطهٔ زبان از جمله زبان عربی، فارسی، و ترکی، و شعر نیز مطالب شایان توجهی بیان می کند (برگ، ۷۱ ظ).

رسالهٔ سوم به فلسفهٔ عملی و توصیف بخشهای آن اختصاص داده شده است. در این قسمت از کتاب، شهرزوری مطالبی را که فارابی در قسمت دوم «کتاب الحروف» و در کتاب «آراء اهل مدینة الفاضلة»؛ و افلاطون در «کتاب النوامیس»، و ابن مسکویه در «کتاب الطهارة»، و دیگران در حکمت عملی نگاشته اند، نقل کرده در بارهٔ آن بحث می کند. شایان توجه است که وی در ابتدا استناد به سخن ابونصر فارابی می کند:

«قال ابونصر الفارابی: ینبغی لمن اراد الشروع فی الحکمة ان یکون شاباً صحیح المزاج، متأدباً بآداب الاخیار، قد یعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع اولاً؛ ویکون عفیفاً، صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والخیانة والمکر والحیلة» (برگ، ۷۷ و)

فلسفهٔ عملی را «مقدمه» ای بر فلسفهٔ نظری می داند، و بیان می کند که ادراک معقولات مبتنی است بر «صفای نفس» که خود بر اساس تهذیب اخلاق و تکمیل سیاسات استوار می گردد. در نهایت می توان این قسمت از کتاب را با کتب جداگانه ای چون «اخلاق ناصری» اثر خواجه نصیر طوسی و «کیمیای سعادت» تألیف ابوحامد غزالی مقایسه نمود.

رسالهٔ چهارم در بارهٔ علم طبیعی است و بیش از هر بخش دیگری از کتاب به تألیفات شیخ الرئیس شباهت دارد، بلکه تلخیصی است جامع از «طبیعیات شفا»، منتها در بسیاری از موارد نظریات اشراقی را هم در باب مسائل طبیعی، اضافه نموده. بشدّت با آراء متکلمین در علم طبیعی مخالف

است؛ و در فصل جداگانه ای آراء ایشان را در باب جزء لایتجزی مورد بحث قرار داده آن را باطل می داند؛ و در این مقام چهار برهان ارائه می کند (برگ ۱۰۱ر الی ۱۰۲ظ).

رسالهٔ پنجم «شجرة الهیه» مهمترین قسمت کتاب است؛ نوشتهٔ مفصلی است در علم مابعد الطبیه و شرح مبسوطی است از روشهای مختلق در این علم؛ اما، نهایةً، قصد فلسفی روشِ اشراقی، و بیان آن (استفاده از اصطلاحات خاص اشراقی در هستی شناسی بر گرفته از علم الانوارِ سهروردی)، در رابطه با علم کلیّ و علم الهی، اصل اول و مبنای نگرش شهرزوری به وجود و شناخت می باشد. پس از مقدمات و نعوت و اشاره به تجلیات اشراقات ذات باری بر تمام هستی، شهرزوری این قسمتِ مهم از کتاب خود را چنین آغاز می کند:

«الرسالة الخامسة ... وهو علم ما بعد الطبیعة من کتاب الشجرة الالهیة، ولیس وراءُه، فی مرتبة شرف، علمٌ؛ لأنّ شرف العلم معلومه، والمعلوم فی هذا العلم هو ذات الذوات، وحقیقةُ الحقایق، وهو الباری، جلّ جلاله، وصفاته والمقربونَ من الملائکة ورؤساء حضرته؛ وهو أغمضُ العلوم». (برگ، ۱۹۳ ظ).

در همین بخش نخستینِ رسالهٔ پنجم به چند نکتهٔ مهم، در رابطه با مبانی و اصول روش اشراقیِ اتخاذ شده در این علم، بر می خوریم.

اولاً: شهرزوری به روش مشائی در علم ما بعد الطبیعه اشاره کرده، بیان می کند که روش علمای ایشان در اصول، و امور مهم، به خطا رفته است. چنین گفته ای را در آغاز هیچ یك از بخشهای دیگر کتاب ملاحظه نمی کنیم؛ و همین أمر مبیّن این مطلب است که، نسبت به علم مابعد الطبیعه، روش اشراقی و روش مشائی از یکدیگر متمایز می گردند؛ ولو وجوه این دو روش در رابطه با دیگر بخشهای فلسفه: منطق، حکمت عملی، و طبیعی؛ متشابه بیش از متمایز بوده، بل هماهنگ باشند. وی در این زمینه چنین می گوید: «واما المذهب المشهور، الذی للمشائین «فی ما بعد الطبیعة» فقد وقع لهم سهوٌ عظیمٌ فی کثیر من المطالب المهمة، لا تنبیه علی الاعتبارات و الامتحانات الذوقیة الکشفیةً.» (برگ، ۱۹۳ ظ) لذا روش ذوق و کشف فلسفهٔ اشراقی را باز از فلسفهٔ مشائی متمایز می کند.

ثانیاً: شهرزوری اختلافات در آراء متکلمین، و فلاسفه، نسبت به موضوع این علم را بر می شمارد و بیان می دارد که موضوع آن صرفاً هستی شناسی است:

«اختلف الناس فی موضوع هذا العلم: فزعم بعضُهم أن موضوعَهُ هو الله تعالی، ویکون المُراد معرفة صفاته و افعاله، و هو باطل لوجهین: احدُهما: ان وجوده، سبحانه، مطلوب بالبرهان واثباته انمّا یکون فی هذا العلم، فهو من مطالبه فیمتنعُ أن موضوعاً لهذا العلم؛ وثانیهُما: انّ موضوعَ العلم ما یبحثُ فیه عن الاعراض اللاحقة لما هو هو؛ وهذا العلم یبحثُ عن تقاسیم الوجود، کالکلیّ، والجزئی والوحدة، والکثرة، والقوة، والعلّة، والمعلول، وامثالها، وهذه الاشیاء لا یعرض لذاته تعالی من حیث هو هو، بل انمّا تعرض له من حیث هو موجود. وزعم قومُ آخرون، انّ موضوعَ العلم الالهی هو العلل الاربعة، و هو باطل لوجهین... والحقُ انّ موضوعَ هذا العلم هو الموجود من حیثُ إنّهُ موجود» (برگ، ۱۹٤ و)

ثالثاً: شهرزوری در خاتمهٔ مقدمهٔ اول این قسمت از کتاب، موضع اشراقیون را در هستی شناسی، حتی قبل از این که مسألهٔ اعتباری بودن وجود را تحقیق کند، بیان می دارد. این موضع بنام اصالت ماهیت مشهور است. سخنان وی در این زمینه چنین اند: «ستَظهَرُ لك عن قریبة انّ الوجود و الموجود، من حیثُ هو موجود، أمران اعتباریان، لا وجود لهما فی الاعیان، وما لا وجود له فی الاعیان لا یصحّ أن یکون معروضاً للامور المحققة الوجودیّة، فلا یصحّ أن یکونَ موضوعاً لعلم ما بعد الطبیعیة، فالوجود لا یصحّ أن یکون موضوعاً له.» (برگ، ۱۹۵ و)

بحث پیرامون دو موضوع اصلی در هستی شناسی: اصالت ماهیت، و اصالت وجود، از اهم مطالبی است که کلیهٔ فلاسفه، بخصوص صدر الدین شیرازی، در بارهٔ آن تحقیق کرده اند؛ ملاحظه می کنید که به این مسأله، در بدو امر پژوهش در علم ما بعد الطبیعه، شهرزوری نیز اشاره کرده است. می توان گفت که این بخش از کتاب شجرة الهیه دائرة المعارف کاملی است از علم مذکور، شامل: فن اول، در امور عامه، جوهر، و عرض؛ و فن دوم، در الهی به معنای

اخص. در کلیهٔ موارد بحث پیرامون مسائل این علم، شهرزوری، علی رغم گرایشی که به فلسفهٔ اشراقی دارد، تمامی نظریات مشائی، اشراقی، در برخی موارد رواقی، و نیز مباحث کلامی (از جمله مسائلی چون اسماء و صفات باری تعالی، خلقت آدم، و بعثت انبیاء) را ذکر می کند؛ و با روشی تطبیقی جزئیات آن را مورد تحلیل قرار می دهد؛ از کمتر مطلبی بدون تأمل و تحقیق کافی رد می شود؛ و لذا این کتاب جامعیت کم نظیری دارد و جا دارد که در بارهٔ آن اهل فلسفه بیشتر تحقیق کنند.

برخی از دیگر قسمتهای شایان توجه این رساله عبارتند از:

الف- فصل چهارم از فن اول در هستی شناسی. در این فصل مؤلف بتفصیل مذاهب سه گانه در وجود: مشّاء، کلام، و اشراق را مورد بحث قرار می دهد. نگارنده تا قبل از اسفار هیچ رساله ای را که در آن مسألهٔ «زیادت وجود بر ماهیت در اعیان» و دیگر مسائل مربوط به دو موضوع اصلی هستی شناسی، بدقت و تفصیل رسالهٔ حاضر بحث شده باشد، سراغ ندارد.

ب- فصل دهم از فن دوم در تحقیق مُثُل افلاطونی، در نوع خود کم نظیر است، و احتمالاً مأخذ اصلی رساله ای است با همین نام از قطب الدین شیرازی. در این فصل شهرزوری، با استفاده از قاعدهٔ امکان اشرف (برگ، ۲۶۷ و)، استدلال «بعض الحکماء» مشّاء را در ابطال مُثُل نوریة رد کرده، اثبات می کند که مُثُل افلاطونی معادل انوار مجرده و انوار قاهره، ارباب اصنام نوعیه، می باشند.

ج- فصل یازدهم در فن دوم، با عنوان «فی تحقیق العالم المثالی الشبحی»، در حقیقت دنباله ای است از مباحث فصل دهم. عالم مثال، و عالم خیال، که از آن بعنوان «العالم الاوسط» هم یاد شده، از مسائل خاص فلسفهٔ اشراق است. عالمی است که وجود آن را، به زعم اشراقیون، انبیاء و حکماء اقرار کرده اند (برگ، ۲٦۵ ظ)؛ «مکانی» است که «در» آن تجربیات و مشاهدات و مکاشفات دست می دهد با نتایجی چون «اظهار عجایب»؛ «اعمال خارق العاده» (برگ، ۲٦۷ و)؛ «کرامات و معجزات» (برگ ۲٦۷ ظ)؛ و حتی «سحر و

طلسمات». باید که بیان داشت که با فتح باب عالم خیال، فلسفهٔ اشراقی از فلسفهٔ مشائی اساساً متمایز میگردد.

د- فصل شانزدهم، با عنوان «فی مقامات العارفین و ذکر الاحوال العارضة لهم»، مشابه نمط ۹ و ۱۰ کتاب «اشارات» است؛ اما شهرزوری بتفصیل در این زمینه کلیهٔ آراء فلاسفه و عرفا را مورد بحث قرار می دهد؛ و در این فصل مطالبی را اضافه می نماید که در بخش معادل آن در «اشارات» نیامده اند؛ از جمله: شرایط وعظ؛ مراتب وصول نزد صوفیه و تحقیق در بارهٔ اتحاد و اتصال؛ تأثیر اوهام؛ ادراك امور غیبیه و سرّ رؤیا؛ نیرنجیات و طلسمات.

به همین مختصر بررسی کتاب «شجرة الهیه» اکتفا می کنیم. شناخت میراث فلسفی ایران زمین، به عقیدهٔ نگارنده، حائز اهمیت ویژه ای است، چون از مهمترین نتایج تجربهٔ قوم ایرانی در طی قرون و اعصار، در کنکاش دهری مابین هستی و نیستی، همانا فلسفه است و بیان نهایی آن، که حکمت شاعرانهٔ ایرانی است، و هنگامی، اندیشه، در ایران پویا می بوده، و فرایند فلسفه، خلاق و خردمندانه. احیای این فلسفه، و این میراثِ با ارزش، همراه با شناخت تمامی فلاسفه و آثارشان، انجام می تواند پذیرفت.

شهرزوری هم یکی از این فلاسفهٔ نامدار است؛ و هم کتاب «شجرة الهیه» یکی از متون کهن میراث فلسفیِ ما.

نسخ مورد استفاده در تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق»

۱: نسخ متن «شرح حکمة الاشراق» شهرزوری

تح: نسخهٔ دانشگاه تهران، کتابخانهٔ مرکزی، شمارهٔ ۲۹۸۱. نسخه ایست به ابعاد ۲۰،۵ در ۱۳،۵ سانتی متر، حاوی ۲۱۲ برگ ۱۹ سطری، که ۲۰۲ برگ آن به خط نسخ تحریری قرن ۸ نگاشته شده و مابقی به خط تعلیق متمایل به نستعلیق تحریری قرن ۱۱ و ۱۲ روی کاغذی متفاوت، که احتمالا جایگزین برگ های ناقص نسخهٔ اصل می باشند. تاریخ کتابت ۷۲۷ ذکر شده، اما در آخرین برگ اضافه شده. قدیمی ترین نسخه ایست که در دست داریم، ولی نا کامل بوده،

و تنها شامل قسم ثانی کتاب است. در تصحیح قسم ثانی کتاب این نسخه را اصل قرار دادیم - تفاوت های آن با نسخهٔ «ل»، که به آن در ذیل اشاره خواهیم نمود، بسیار اندکند.

ل: نسخهٔ خطی دانشگاه ییل، لاندبرگ شمارهٔ ٧. نسخه ایست به قطع ٢٥،٥ در ١٩ سانتی متر، حاوی ٢٣٩ برگ ٢٥ سطری به خط نسخ زیبا و محکمی. تاریخ کتابت آن روز شنبه، ٤ جمادی الآخر ١٢٩٦ است، به خط محمد احمد. نسخهٔ بسیار با ارزشیست که بر مبنای نسخ متعددی تهیه شده است. در موارد متعددی ناسخ با اضافه کردن عباراتی مانند: نسخة، فی اکثر النسخ، وفی نسخة، تفاوت های نسخ مورد استفاده را ذکر کرده، و در مواردی رأی خود را مبنی بر رجحان عبارتی در متن چنین ذکر می کند: «و لعلّ . . . اصحّ». در مواردی چند در حاشیه اشاره به اتمام مقابلهٔ بخشی از متن شده است: «بلغ مقابلة علی اصله». این نسخه با دقت خاصی تهیه شده و اغلاط آن بسیار اندکند، و یکی از تنها دو نسخهٔ کامل شناخته شدهٔ «شرح حکمة الاشراق» شهرزوری می باشد، و با توجه به این که خود بر مبنای نسخ متعددی تهیه شده، لذا آن را در تصحیح قسم اول کتاب اصل قرار دادیم، و فقط در مواردی مربوط به خود متن «حکمة الاشراق» که متن چاپ شدهٔ کُربن به وضوح بر «تح» و «ل» رجحان دارد آن را اتخاذ نموده در حواشی متذکر شدیم. به طور کلی «ل» و نسخهٔ «س»، که به آن اکنون اشاره خواهیم کرد، تقریبا معادلند، با این تفاوت که «س» دارای اغلاط فراوانیست و به دقت «ل» تهیه نشده بوده. کلا، «تح»، «ل»، «یو» و «س» اساس متن تصحیح شده می باشند.

س: نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سرای احمد ثالث، شمارهٔ ٣٢٣٠. نسخه ایست به ابعاد ٢٦،٥ در ١٥ سانتی متر، حاوی ٣٦٧ برگ ١٩ سطری به خط تعلیق نسبتا درشت بدون نقطه. این نسخه ممهور به مهر بایزید ثانیست (قرن ٩ ه. ق.). این نسخه را برای بار اول هلموت ریتر شناسایی نموده، و یکی از نسخ مورد استفاده کُربن نیز بوده است.

۲: نسخ و چاپ های متن «حکمة الاشراق» سهروردی

ط: متن «حکمة الاشراق» سهروردی چاپ هانری کُربن (تهران، ۱۳۳۱). تفات های «ط» با «ل-س-تح-یو» هیچکدام اساسی نبوده، و تماما در حواشی ذکر شده اند. اغلاط چاپی «ط» را بدون ذکر در حواشی، تصحیح نمودیم. از جمله تفاتهایی که ما بین «ط» و متن حاضر وجود دارد استفادهٔ صیغهٔ مذکر فعل در تمامی موارد در «ط» می باشد، که همه را با رعایت کامل اصول دستور زبان عربی، و با رعایت از روش متداول تصحیح متون عربی در حال حاضر، یکنواخت نمودیم.

یو: نسخهٔ خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.: شمارهٔ ۱۱۱۱م. نسخه ایست با ابعاد ۱۸ در ۱۲،۵ سانتی متر در ۱۳۹ برگ ۱۵ سطری به خط نسخ. این نسخه را قبلا آقای دانش پژوه شناسایی نموده اند. این نسخه‌ای کامل نیست؛ و تنها شامل «القسم الاول» متن تا اواسط فصل ما قبل آخر آن «فی مقاطع الحروف» می باشد. تفات های این نسخه نیز با «ل» بسیار اندك بوده و به تعیین درستی «ل» کمك می نماید.

۳: نسخ متن «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی

یش: نسخهٔ خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.: شمارهٔ ۱۸۸۱م. نسخه ایست با ابعاد ۲۰،۵ در ۱۱،۵ سانتی متر، حاوی ۲۲٤ برگ ۱۹ سطری به خط نسخ و نسخ تحریری. این نسخه را قبلا آقای دانش پژوه شناسایی نموده اند، تاریخ کتابت آن ۸۸۱ می باشد. نسخهٔ معتبریست که با دقت تمام تهیه شده، و احتمالا یکی از نسخ مورد استفاده در استنساخ و چاپ «ش» بوده است. در مواردی ناسخ توضیحاتی را در حواشی اضافه نموده است.

ش: چاپ سنگی «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی، تهران ۱۳۱٤. «یش» و «ش» تقریبا معادلند.

«تح»، «ل»، «یو»، «یش» برای بار اولّ در تصحیح متن «حکمة الاشراق» در کتاب حاضر مورد استفاده قرار میگیرند.

یادداشت ها

*برخی از مطالب این «مقدمه» قبلاً درکتب و مقالات این جانب در نشریات علمی به چاپ رسیده اند، ودر اینجا با تغییراتی جدید از دستچینی از آن مطالب استفاده شده است. مقالات عبارتند از: «مشاهده، روش اشراق، و زبان شعر: بحثی پیرامون نظام فلسفهٔ اشراق شهاب الدین سهروردی»، ایران نامه، سال هشتم، شمارهٔ یکم، زمستان ۱۳٦۸، صص ۸۱ الی ۹٤؛ «معرفی و بررسی نسخهٔ خطی شجرهٔ الهیه اثر فلسفی شمس الدین محمد شهرزوری»، ایران شناسی، سال دوم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳٦۹، صص ۸۹ الی ۱۰۸؛ «سهروردی و سیاست»، ایران نامه، سال نهم، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۷۰، صص ۲۹٦ الی ٤۱۰.

۱- توضیح این مطلب که چرا مستشرقین به دورهٔ مذکور از تاریخ فلسفه در ایران توجه نکرده اند نیاز به نوشتهٔ جداگانه ای دارد. جالب است که در یکی از کتب غربی قرن ۱۹ به مطالبی در بارهٔ سهروردی بر می خوریم که حتی در کتابهای بعد نادر است؛ احتمال دارد که مؤلف آن، فون کرمر، به متنی از شهرزوری دسترسی داشته، چون مطالب عنوان شده مأخوذ از شرحی است بر روش اشراقی در فلسفهٔ اسلامی. ر. ک.:

Alfred von Kremer, *Geschichte der herschenden Ideen des Islam* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1868).

۲- این کمبود را حتی در کتابهای منتشره در دوران معاصر به زبانهای انگلیسی، فرانسه، و آلمانی در بارهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی نیز مشاهده می کنیم. برای مثال:

Abdurrahman Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, 2 vol. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972).

آقای بدوی یك بار، هنگام بررسی زندگانی ابو یوسف یعقوب بن اسحق، الکندی، به متن «نزهة الارواح» شهرزوری رجوع کرده است (ج۲، ص، ۲۸۵)؛ و در چند سطری که در بارهٔ ادامهٔ فلسفه، پس از ابن سینا، در ایران نگاشته تنها از سهروردی، فخرالدین رازی، جلال دوانی، و ملاصدرا نام برده، و حتی اشاره ای هم به شهرزوری و بسیاری دیگر از فلاسفه نکرده است (ج۲، ص. ٦۹۵). و نیز:

Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970).

در این کتاب هم آقای فخری، تنها به «نزهة الارواح» رجوع کرده (ص ۳۲۷). در کتاب ماکس هورتن، که بتفصیل از آراء اشراقیون و گرایش افلاطونی در فلسفهٔ اسلام، تحقیق شده است نیز اشاره ای به شهرزوری نشده. ر. ك.:

Max Horten, *Die Philosophie des Islam* (Munchen: Verlag Ernst Reinhardt, 1927)

و البته در کتابهای کم اعتبارتر، اصلاً از فلسفهٔ اشراقی ذکری نشده؛ مثلاً:

M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: Ashraf Publications, 1974).

۳- هانری کربن در ترجمهٔ قسمت دوم کتاب «حکمة الاشراق» که پس از فوتش بچاپ رسیده، در بسیاری از موارد به دو شرح شهرزوری و قطب الدین شیرازی رجوع کرده و قسمتهایی از آن دو متن را هم ضمیمهٔ ترجمه نموده است. ر. ك.:
Sohravardi, *Le Livre de la Sagesse Orientale: Kitâb Ḥikmat al-Ishrâq*, traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet (Paris: Verdier: Collection "Islam Spirituel," 1986), cf. pp 289ff.

٤- ر. ك.: «تاریخ فلاسفهٔ اسلامی»، ص ۲۸۹:
وی در بارهٔ شجرة الهیه چنین گفته: «کتابی «است» موسوم به رسائل الشجرة الالهیة و الاسرار الربانیة «کذا» که دایرة المعارف بزرگ فلسفی و الهی است و تعالیم پیشینیان و پیشکسوتان خود را بطور مجمل در آن ذکر کرده است. در آن کتاب راجع به اخوان الصفا و ابن سینا و سهروردی مشروحاً توضیح داده است. کتاب بسال ٦۸۰ پایان یافته است (پس تقریباً نود سال پس از مرگ سهروردی تألیف آن بپایان رسیده است). از این کتاب شش یا هفت نسخهٔ دستنویس مشتمل بر بیش از یك هزار صفحهٔ دو ورقی موجود است.»

۵- مثلاً، آقای علی اصغر حلبی در کتاب خود، «تاریخ فلاسفهٔ ایرانی از آغاز اسلام تا امروز» (تهران: زوار: ۱۳۵۱) تنها در یکی دو مورد به ترجمهٔ مرحوم دری از نزهة الارواح اشاره کرده است (ص ص، ٤۹۹، ۵۲۱، ۵۲۲)؛ و نیز در کتاب مفصل آقایان حناالفاخوری و خلیل الجر، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ۲ جلد، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی (تهران: کتاب زمان، ۱۳۵۸)، اصلاً ذکری از شهرزوری نیامده.

٦- ر. ك.: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، «شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی»، (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳٦٤)، صص ۳۲۳-۳۲٤.

۷- ر. ك.: «تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالمتألهین»، صص ۲۳ و ۲٤. مرحوم دری در حواشی نسخهٔ اسفار خویش مطالبی را مرقوم داشته، که آقای صدرقی تمامی آن را نقل کرده اند، و از آن، مطالب مذکور معلوم می شود.

۸- ر. ك.: شمس الدین محمد بن شهرزوری، «نزهة الارواح و روضة الافراح» (تاریخ الحکما)، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، با دیباچه ای در بارهٔ تاریخنگاری فلسفه، بکوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولائی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۵)، بخصوص صص، صدوشصت و صدوشصت ویك. استاد دانش پژوه معتقدند که شهرزوری در سال ٦۸۷ در گذشته؛ و نیز بر این عقیده اند که رسالهٔ «مدینة الحکماء» شهرزوری همان «نزهة الارواح» وی می باشد - رأی ایشان صائب است (ص، صدوشصت ویك).

۹- ر. ك.: «نزهة الارواح»، تصحیح خورشید احمد، صص: یب-یج.

۱۰- یاقوت در «معجم البلدان» (قاهرة: مطبعة السعادة، ۱۹۰۶؛ ج ۵، ص ۳۱۲) گفته است که اکثر ساکنین شهرزور در زمان وی کرد بوده اند. آقای نیرومند در یادداشتهای خود، در شرح احوال شهرزوری، شمه ای در بارهٔ تاریخ شهرزور مرقوم داشته اند. ر. ك.: «تاریخ پیدایش تصوف و عرفان؛ بخش دوم عرفا و حکمای استان زنجان»، ص ۵۸۷، یادداشت، ۱.

۱۱- ر. ك.: بروکلمن، و عمر رضا کحّاله، «معجم المؤلفین»، ج۱۱، ص ۳۲۰. در نسخهٔ موجود از شجرة الهیه (برگ ۲۸۰ و)، شهرزوری از نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ه. ق.) نقل کرده؛ لذا یقیناً مرگ وی پس از این زمان می بوده است. ر. ك.:
S.H. Nasr, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 373 n3.
شهرزوری «شاگرد» سهروردی، نمی توانسته بوده باشد؛ زیرا مسلّم است که در سال ۶۸۰ ه. ق. «شجرة الهیه» را تمام کرده و احتمالاً در ۶۸۷ ه. ق. هم در قید حیات بوده؛ و چون سهروردی در سال ۵۸۷ ه. ق. در حلب بقتل رسیده، چنین امری محال است. ر. ك.:.

۱۲- ر. ك. «نزهة الارواح»، ترجمهٔ تبریزی، مذکور در بالا، صص ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۳.

۱۳- متون اصل اشراقی مورد استفاده در این مقدمه عبارتند از: ۱) «مجموعهٔ اول مصنفاتٌ شیخ اشراق»، تصحیح کربن، اسلامبول، ۱۹۴۵. در این مجموعه تنها بخش الهیات سه رسالهٔ مهم چاپ شده است: «المشارع و المطارحات»، «المقاومات» و «التلویحات». ۲) «مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کربن، تهران، ۱۹۵۲. در این مجموعه اثر مهم سهروردی «حکمة الاشراق»، و «رسالة فی اعتقاد الحکماء»، و «قصة الغربة الغربیة» به چاپ رسیده است. ۳) «مجموعهٔ سوم مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۹۷۰. در این رساله مهم ترین رساله های عرفانی و فلسفی فارسی سهروردی و برخی دیگر از رسائل عربی وی به چاپ رسیده است. ۴) کتاب «انواریه ترجمه و شرح فارسی حکمة الاشراق»، اثر نظام الدین هروی، تصحیح حسین ضیائی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۹؛ چاپ دوم، ۱۳۶۳.

۱۴- سهروردی خود به کلام رمز آمیز، که یکی از مشخصات حکمت اوائل بوده، و از مشخصات نهایت حکمت اشراقی نیز می باشد اشاره کرده است، از جمله ر. ك. «مجموعه دوم»، ص ۱۰؛ «مجموعهٔ سوم»، ص ۱۷۸؛ و نیز «انواریه»، ص ۸.

۱۵- سهروردی در رسائل مانند «الواح عمادی»، «هیاکل النور» و جز آنها همواره پس از بیان فلسفی مطلب مورد نظر از راه تأویل آیات قرآنی نیز مسائل بس عمیق را مطرح می کند.

۱۶- برای مثال ر. ك: «مجموعهٔ دوم»، ص ۴۹۴--۵۰۴.

۱۷- ر. ك.: کربن، «تاریخ فلسفهٔ اسلامی»، ص ۲۷۴--۲۷۶.

۱۸- مهمترین منبع تاریخ زندگانی سهروردی کتاب «نزهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفه»، اثر شمس الدین محمد شهرزوری است، تصحیح خورشید احمد، حیدر آباد، ۱۹۷٦، ج ۲، صص ۱۱۹--۱٤۳. نیز ابن ابی اصیبعة، «عیون الانباء فی طبقات الاطبّاء»، تصحیح مولر، ج ۱، ص ۱٦۸.

۱۹- ر. ك.: «نزهة الارواح»، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۰؛ و کربن، «تاریخ فلسفهٔ اسلامی»، ص ۲۷۵.

۲۰- ر. ك.: «مجموعهٔ اول»، صص ۵۰۲-۵۰۳، ۱۱۱-۱۱۲. هروی هم در این باره مطالبی می افزاید («انواریه»، ص ۹-۱۱). نیز شارح در این زمینه اشاره ای می کند به «الحکیم الفاضل و الامام الکامل زرداشت الآذربایجانی فی کتاب الزند»، و هم از حکمای فارس، حکمای یونان، و دیگران نامی برده است («انواریه»، ۲۰۵--۳۹). و از آنان با نام «کبار الحکماء المتألهین» نام می برد.

۲۱- هروی دربارهٔ سرچشمهٔ هندی این حکمت به تفصیل مطالبی می آورد و نیز به مکتب فلسفی «ادویتا» چنین اشاره می کند: «این فقیر را با براهمهٔ هند که اعلم زمان خود بوده اند مدتها در اسفار مصاحبت واقع شده...» («انواریه»، ص ۳۵).

۲۲- «و ما ذکرتهٔ من علم الانوار و جمیع ما یُبتنی علیه وغیره یساعدنی کلّ مَن سلك سبیل الله عزّ و جلّ و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب الأید و النور.»، ر. ك.: «مجموعهٔ دوم»، ص ۱۰. و نیز: «و لا نعلم فی شیعة المشائین من له قدم راسخ فی الحکمة الاهیة اعنی فقه الانوار.»، ر. ك.: «مجموعهٔ اول»، ص ۵۰۵.

۲۳- در این زمینه عبارت خود سهروردی بسیار گویا است: «ولم یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر. ثم طلبتُ علیه الحجة حتّی لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما کان یشککنی فیه مشکك.»، «مجموعهٔ دوم»، ص ۱۰، شهرزوری در متن شرح حاضر این مطلب را بتفصیل شرح نموده، (صص ۱٤ ببعد).

۲٤- مهدی حائری یزدی، «علم حضوری»، (به انگلیسی)، تهران، ۱۹۸۲، و
Mehdi Hairi Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: State Universiy of New York Press, 1992).

۲۵- بخصوص در رابطه با «تجارب صحیح»، ر. ك.: مثلاً، «مجموعهٔ دوم»، ص ۲۳۲.

۲٦- ر. ك.: «التلویحات: القسم الثانی»، نسخهٔ خطی برلین۵۰۷۱، برگ ۱٦۵ و.

۲۷- مثلاً، ر. ك.: «انواریه»، ص ۳۵ ببعد: «اذا أُعتبر رصد شخص، بطلیموس مثلاً، او شخصین، کهومع ابرخس او ارشمیدس و غیرهما، من ارباب الارصاد الجسمانیة فی أمور فلکیه، فکیف لا یُعتبر قول اساطین الحکمة و النبوّة علی شیء شاهدوه

فی ارصادهم الروّحانیه؟ ... و مأخذ انبیاء و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و وحی و الهام»؛ هروی چنین دنبال می کند: «باید که «شخص» ریاضات ... بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند، الخ.».

۲۸- در این باب ر. ك.: به مقدمهٔ «انواریه» به همین قلم.

۲۹- کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین»، تصحیح نصری نادر، بیروت ۱۹۶۸، صص ۹۱ و ۹۲. ارسطو در مواضع مختلفی از کتابها و رساله های خود به مسئلهٔ ابصار اشاره کرده، از جمله در کتاب «جدل» یا «طوبیقا» (۱۱٤ الف به بعد» و در آن کتاب، در مورد رابطهٔ بین معلوم، محسوس، و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی در این باره در «رسالهٔ نفس» وی (٤۱۸ الف به بعد) بیان شده اند. رسالهٔ حنین «فی الضوء و حقیقة»، (مجلهٔ المشرق، ۱۸۹۹، صص ۱۱۰۵-۱۱۱۳) هم در حقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسئلهٔ ابصار. از طرفی دیگر، فلوطرخس در کتاب «الآراء الطبیعیة» (چاپ شده در «ارسطوطالیس فی النفس»، تصحیح عبد الرحمن بدوی، بیروت، ۱۹٥٤، صص ۹٥-۱۱۸)، متذکر می شود که افلاطون قائل به خروج شیء از بصر نیست.

۳۰- ر. ك.: اسکندر افرودیسی، «فی الرد علی من یقول ان الابصار یکون بالشّعاعات الخارجة عند خروجها من البصر»، در «شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیه و رسائل اُخری»، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۶۰، صص ۲۶-۳۰.

۳۱- ر. ك.: «مجموعهٔ دوم» صص ۹۷-۱۰۳، در «حکومة» ۸ و ۹ که در آن سهروردی آراء مختلف را بارهٔ ابصار را رد می کند.

۳۲- این مطلب را سهروردی در «المشارع و المطارحات» (بخش طبیعی، طبع نشده) مفصلاً مورد بحث قرار داده است.

۳۳- ر. ك.: «انواریه»، ص۱٤۱: «امّا صور مرئیه که بدون مرایا در عالم شهادت دیده می شود به علم حضوری اشراقی است که حادث می شود. این اشراق در وقت مقابلهٔ جسم به بصر و صحت قوهٔ باصره و سلامت او از خلل و غیر آن؛ اُموری که از جملهٔ اجزای علت تامهٔ حصول اشراق حضوری است.»

۳٤- منابع اصلی تاریخ حیات سهروردی عبارتند از:
ابن ابی اصیبعة، «عیون الانباء فی طبقات الاطباء»، تصحیح مولر، ۱۸۸٤؛ یاقوت، «ارشاد الاریب»، تصحیح مارگولیوث، ج٦، ص۲٦۹؛ قفطی، «تاریخ الحکماء»، تصحیح بهمن دارایی، تهران، ۱۳٤۷، ص۳٤٥؛ ابن خلکان، «وفیات الاعیان»، بیروت، ۱۹٦٥، ج٦، صص ۲٦۸-۲۷٤؛ شهرزوری، «نزهة الارواح»، تصحیح خورشید احمد، حیدر آباد، ۱۹۷٦، ج۲، صص ۱۱۹، ۱٤۳.

۳۵- «نزهة الارواح»، ج۲، صص ۱۲۵-۱۲۶.

۳۶- برخی از مورخان صحبت از الحاد سهروردی کرده اند. از جمله، ابن خلّکان، وفیات الاعیان، ج۶، ص۲۷۳. محمد ابوریان، به نقل از «البستان الجامع فی تواریخ الزمان»، از عماد اصفهانی، چنین نقل کرده که دو تن از فقهای حلب، برادران جهبل، بخصوص با آراء سهروردی در باب خلقت و ارادهٔ الهی مخالف بوده اند. ر. ك.: محمد ابوریان، «اصول الفلسفة الاشراقية»، بیروت، ۱۹۶۹، صص ۲۵-۲۶.

۳۷- ر. ك.: «مجموعهٔ دوم»، صص ۱۱۱-۱۱۲: «الصوفية والمجردون من الاسلاميين سلكوا طرائق الحكمة ووصلوا الى ينبوع النور».

۳۸- محمد معین، «مزدیسنا و ادب فارسی»، ج۱، تهران، ۱۳٦٤، صص ٤١۲-٤۲٤.

۳۹- «مجموعهٔ دوم»، صص ۱۵٦-۱۵۸.

٤۰- لیو اشتراوس:

Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glenco: Free Press, 1952), p. 9.

٤۱- حکمای متألّه بالاترین گروه فلاسفه اند. این حکماء، چنانچه در «انواریه» آمده، «از حکمت و نبوت نصیبی تمام داشته اند.». به گفتهٔ ناصر خسرو: متألّه یعنی خدا شونده، و به گفتهٔ ابن سینا: «النبی یتمیز عن سائر الناس بتألّه». ر. ك.: سهیل افنان، «واژه نامهٔ فلسفی»، بیروت، ۱۹٦۹، ص۱۰. سهروردی، اما، «تألّه» را محدود به انبیا نمی کند.

٤۲- «مجموعهٔ دوم»، صص ۱۱-۱۲. هروی در «انواریه» (ص ١٤) دو نوع حکومت حقه را مشخص می کند: حکومت ظاهر، مانند حکومت انبیاء و برخی شاهان اساطیری مانند افریدون و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال.

٤۳- ابو نصر فارابی، کتاب «مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة»، تصحیح ریشارد والتزر، اکسفورد، ۱۹۸۷، ص ۲۳۸.

٤٤- «مجموعهٔ دوم»، ص ۱۱.

٤۵- «مجموعهٔ سوم»، صص ۸۱-۸۲.

٤٦- فارابی، همان.

٤۷- «مجموعهٔ دوم»، ص ۵۰٤.

٤۸- همان، ص ۵۰۵.

٤۹- همان، صص ۵۳-۳۸ و ۱۸٦.

۵۰- همان، صص ۷۵ بعد.

۵۱- همان، ص ۱۰۸.

۵۲- همان، ص ۱۹٤.

۵۳- ابو علی سینا، «الاشارات والتنبیهات»، تصحیح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳٦۲، صص ٤۳۸ ببعد.

۵٤- کتاب معروف هانری کربن بنام «اسلام ایرانی»، پاریس، ۱۹۷۲.

۵۵- سهروردی، «حکمة الاشراق»، ترجمهٔ سید جعفر سجادی، تهران، ب. ت.

۵٦- مرحوم بدیع الزمان فروزانفر در «زندگانی مولانا جلال الدین»، تهران، ۱۳۵٦، صص ٢٤-٢٨، از کتاب «مختصر تاریخ سلاجقه» چنین نقل می کند: «علاء الدین کی قباد، که از اکابر دهر و فضلای عصر بود . . . در اجزاء حکمت از مستفیدین شهاب الدین مقتول بود.».

۵۷- همان، ص ۱۸٤، و نیز جواد مشکور، «مقدمه ای بر اخبار سلاجقهٔ روم»، تهران، ۱۳۱۹، ص ۹۳.

۵۸- «مجموعهٔ سوم»، صص ۱۱۰-۱۹۵، و ٤٦ ببعد.

۵۹- هانری کربن، همان، صص ۹٦-۱۰۰، ۲۳٦-۲٤۰، ۳۵۱-۳۵۳.

٦۰- «مجموعهٔ سوم»، ص ۸۱.

٦۱- همان، صص ۱۸۵-۱۸۷.

٦۲- «مجموعهٔ دوم»، ص ۲٤۲ حواشی.

٦۳- «مجموعهٔ اول»، ص ۵۹ ببعد.

٦٤- «مجموعهٔ دوم»، ص۲٤۲.

٦۵- «مجموعهٔ سوم»، ص۷٦.

٦٦- «مجموعهٔ اول»، ص٤۹٦.

٦۷- «مجموعهٔ سوم»، صص ٤٤٦- ٤٤۷.

٦۸- «مجموعهٔ اول»، ص۱۱۲.

٦۹- همان، صص ۱۰۲-۱۰٤.

۷۰- «فلسفهٔ تطبیقی» اصطلاح جدیدی است؛ و در متون عربی و فارسی بکار نرفته است. در متون فلسفی غربی هم، معادل آن کمتر استفاده شده است. حتی، برای مثال، به این نکته اشاره می کنیم که، در معتبرترین دایرة المعارف فلسفه به زبان انگلیسی نه تنها مقالهٔ جداگانه ای تحت عنوان مذکور وجود ندارد، بلکه این اصطلاح، بعنوان موضوع، در مقالاتی تحت عنوانهای دیگر نیز بکار نرفته است. لذا، اجمالاً شرحی از این روش فلسفی را بیان خواهیم داشت. «فلسفهٔ تطبیقی» را می توان به دو بخش کلی تقسیم نمود: ۱-روشی در فلسفه که دو یا چند ساختمان فلسفی مجزا از نقطه نظر زبان، مبانی و کار کرد ساختار نسبت به غایت و مقصد فلسفی، با یکدیگر مقایسه می شوند. مثلاً، هنگامی که فلسفهٔ بودائی و فلسفهٔ چینی دائوئیست را کلاً در مقام مقایسه با یکدیگر

بسنجیم؛ ۲- هنگامی که یك، یا چند مسألهٔ فلسفی را، شامل در خود فلسفه در نظر گرفته آراء مختلف فلاسفه و مکتبها را نسبت به مسألهٔ مورد بحث مقایسه کنیم. مثلاً، مطلب مقولات. می گوییم مقولات از نقطه نظر ارسطو (در متون نگاشتهٔ خود وی) تعدادشان ۹ می باشد، و نظریات وی را تحقیق می کنیم، سپس بیان می کنیم که در متون رواقی مقولات به ٤ قسم تقسیم می شوند و دلائل رواقیون را بیان می کنیم. در نهایت، ولو الزامی نیست، می توانیم نتیجه گیری کنیم که، مثلاً، نظریهٔ ارسطو متقن تر می باشد. در این روش دوم، که منظور ماست، هر آینه تمامی نظریات را بیان کنیم بحث ما کاملتر خواهد بود. برای مثال ارسطو از این روش کمتر استفاده می کند، چون منظور وی بررسی مسأله ای است از دیدگاه ساختمان فلسفهٔ خود وی. ولی روش شهرزوری، و صدر الدین شیرازی در اسفار و میرداماد در قبسات، روشی است تطبیقی. و مثلاً، در همین زمینه، شهرزوری در هنگام بررسی مسألهٔ علم باری، ابتدا کلیهٔ نظریات علمای معتزله، عرفا، ارسطو، افلاطون، مشائین (بخصوص فرفوریوس)، و اشراقیون را نقل کرده سپس نظریات خود را در بارهٔ هر کدام بیان می کند؛ و منتهی، در آخر امر، گرایش خود را به یك یا چند مکتب بازگو می کند. این روش در بسیاری از متون فلسفی قرن هفتم ه. ق. به بعد بکار گرفته شده است. اسفار صدر الدین شیرازی شاهکاری است از کار برد این روش. به یك نمونهٔ اعلا، در بررسی این روش، نوشتهٔ هانری کربن اشاره می کنیم:

Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (Tehran, 1977).

کتابشناسی این روش فلسفی در کتاب ذیل آمده:

Internationale Bibliographie zu Geschichte und Theorie der Komparatistik, derausgegeben von Hugo Dyserink: gemeinsam mit Manfred S. Fisher (Stuttgart: A. Hiersemann, 1985).

۷۱- ضیاء الدین دُرّی اصفهانی (۱۲۹۳--۱۳۷۵ ه. ق.) از مفاخر حکمای دورهٔ معاصر است. ترجمهٔ ایشان از «نزهة الارواح» به نام «کنزالحکمة» (تهران: دانش، ۱۳۱٦) نخستین کتابی است، در دوران معاصر، حاوی شرحی از افکار شهرزوری (صص ۱۱ و۱۲). ایشان معتقدند که شهرزوری در فلسفهٔ اشراقی پس از سهروردی مرتبتی بس رفیع دارد.

۷۲- ر. ك.: «کنز الحکمة»، ص ۱۲. ایشان معتقدند «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی مأخوذ است از شرح شهرزوری. نگارندهٔ این سطور پس از تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق» شهرزوری آن را با چاپ سنگی شرح قطب الدین شیرازی (تهران، ۱۳۱٦) مقایسه نموده است و نظر مرحوم دری را تائید می کند. در شرح شیرازی، اما، به هیچ موردی که از شهرزوری به نام ذکر شده باشد، بر نمی خوریم.

۷۳- ر. ك.: قطب الدین شیرازی، «درة التاج لغرة الدیباج»، بکوشش و تصحیح سید محمد مشکوة (تهران: چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۱۷-۱۳۲۰). آقای مشکوة در مقدمهٔ خود در بارهٔ این کتاب چنین نظر داداند (صص : ث-ث): «در کتاب حاضر فلسفه از جمودات مشائی بیرون آمده - با ذوق اشراق طراوت یافته است... کتابی است که اقسام مهم

حکمت را از نظری و عملی بر طبق تقسیم ارسطو در بر گرفته، و با اهم مزایای ایرانی آن علم آراسته است؛ یا: دائرة المعارفی است - که نخست در فضیلت دانش - و دانشجویی - و دانش آموزی، سخن رانده؛ سپس دوازده رشته علم که یك نفر حکیم را در قرن هفتم بکار بوده به قسمی گرد آورده که در بسیاری از این علوم رسالهٔ مفرد هم بدین خوبی در دست نیست.»

٧٤- کتاب «نزهة الارواح» در تاریخ فلسفه حاوی شرح حال و آراء ١٣٠ تن فلاسفه می باشد. آقای سید خورشید احمد، مصحح متن عربی این کتاب شرح مبسوطی از آن را در مقدمهٔ خود نگاشته اند، آراء مستشرقین، از جمله ادوارد زاخاو، مصحح و مترجم «الآثار الباقیه» بیرونی، را در بارهٔ این کتاب معظم تاریخ فلسفه بیان داشته اند. ر. ك.: «نزهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة»، تصحیح السیّد خورشید احمد (حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة، ١٩٧٦)، صص: ط-لد.

٧٥- شهرزوری دارای رساله ای است به نام «مدینة الحکماء» و نسخه ای از آن در کتابخانهٔ مجلس، تهران، موجود است. رسالهٔ دوم «شجرة الهیه: فی الاخلاق و التدبیر والسیاسات» هم در حکمت عملی است. ر. ك.: فهرست مطالب نسخهٔ خطی کتاب مذکور در مقدمهٔ حاضر. رسالهٔ دوم «شجرة الهیه» در علم منطق است، و رسالهٔ چهارم در علم طبیعی، و رسالهٔ پنجم در علوم الهی. رسالهٔ دیگری هم از وی در علم الهی موجود است به نام «الرموز و الامثال الالهیة فی الانوار المجردة الملکوتیة» (قاهره، مخطوط، رقم ٢٤٩). نیز ر. ك.: هانری کربن، «تاریخ فلسفهٔ اسلامی»، ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری (تهران: امیر کبیر، ١٣٦١)، ص ٢٨٩؛ ایضاً، ر. ك. : کریم نیرومند، «تاریخ پیدایش تصوف و عرفان، بخش دوم: تاریخ عرفا و حکمای استان زنجان» (زنجان: کتابفروشی زنجان، ١٣٦٤)، ص ٥٨٨. آقای نیرومند تحقیق جامعی پیرامون زندگانی شهرزوری کرده اند، و الحق به تمام منابع موجود رجوع کرده، و احوال و یرا استادانه شرح نموده اند.

٧٦- آقای منوچهر صدوقی دوران پس از سهروردی تا ظهور صدرالدین شیرازی، صدرالمتألهین، را «دوران فترت» نامیده و اضافه کرده اند که: «اواخر دورهٔ فترت آراسته است به ظهور میرفندرسکی صاحب قصیدهٔ حکمیّهٔ شهیره، و میرداماد صاحب قبسات؛ و این روزگاررا توان با عهد ظهور صدرالمتألهین یکی انگاشت یا از مقومّات آن پنداشت.» ر. ك. : کتاب کم نظیر آقای منوچهر صدوقی، «تاریخ حکماء و عرفاء و متأخرین صدرالمتألهین»، (تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ١٣٥٩)، ص ٩١.

٧٧- جهت کسب اطلاع بیشتر از تقسیمات علم الهی، ر. ك.: محمد حسین فاضل تونی، «الهیات»، (تهران، ١٣٣٣)، ص ١.

٧٨- همان.

٧٩- ر. ك.:

W. Ahlwardt, *Die Arabischen Handschriften-Verzeichnesse der Königlichen Bibliothek zu Berlin.*

علائم اختصاری

ل: نسخهٔ خطی دانشگاه ییل، لاندبرگ شمارهٔ ۷.

س: نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سرای احمد ثالث، شمارهٔ ۳۲۳۰.

تح: نسخهٔ دانشگاه تهران، کتابخانهٔ مرکزی، شمارهٔ ۲۹۸۱.

ط: متن «حکمة الاشراق» سهروردی چاپ هانری کُربن (تهران، ۱۳۳۱).

یو: نسخهٔ خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.: شمارهٔ م۱۱۱۱. ن

یش: نسخهٔ خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.: شمارهٔ م ۱۸۸۱.

ش: چاپ سنگی «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی، تهران ۱۳۱٤.

م: توضیحات مصحح در حواشی.

ص: صفحه.

س: سطر.

ح: حواشی نسخ و یا متون چاپ شده.

‹›: اضافات مصحح در متن؛ و نکات اضافه شده از جانب مصحح در حواشی.

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

‹الخطبة الشهرزوري›

الهي يا لطيف، يسّر ولا تعسّر، بسم الله الرحمن الرحيم

سُبحانك يا فائض الجود الازلي[1]، وناظم الوجود السرمدي، وواهب الذوات الشريفة القدسية، ومُكمّل النفوس النفيسة[2] الانسية، ومُحرّك الكرات الفلكية بالاشواق الدائمة العلوية، ومزوّج الاركان السفلية بالقوى العاليّة الفعليّة؛ فخلقْتَ من ذلك الازدواج والامتزاج صوراً مختلفة الاستقامة والانعواج[3] ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الامشاج، ثم تممت الوجود بالانسان المنعوت بالابتهاج والانحراج، تباركْتَ في بهاء جلالة وحدانيّتك فلا انتقال، وتعاليْتَ في كبرياء الُوهية فردانيّتك فلا زوال.

لكَ خشعت اسماعنا وابصارنا، ولأمرك انقادت مظاهرنا واشباحنا، خضعت لعظمتك الرقاب، ولانت لهيبتك الشُمّ الصعاب؛ ليس لذاتك المقدّسة النورانية حدّ محدود، ولا لقدم احسانك امد معدود، ولا لهويّتك اللاهوتية نعت موجود، ولست ذا والد ولا مولود، فالقوى الوهمية عاجزة عن ادراكك وتقدّرك، وكذا الخيالية لا يمكنها تصوّرك لتقدّسك عن الغاية وتنزّهك عن النهاية.

---

[1] س: الاوّل

[2] ل: النفسيّة

[3] ط: الانعراج

وكيف لا يكون كذلك، وقد تحيّرت فى كنه عظمتك عقول العقلاء، وانطمست فى ادنى طبقة من انوارك انهام الفهماء؟ غرقت فى ابحر لجج سناء معرفتك الباب الالباء، وخرست فى التعبير عن احوال ربوبيتك السن الفصحاء والخطباء؛ فلك الحمد على ما أسبلت من الغطاء[4] ودفعت من البلاء.

ولك الشكر على ما أوليت من النعماء وجلوت[5] البصر عن الظلمة والعماء، حمدا يرفعنا عن حضيض الكدر الى اوج الانوار والاضواء ومصدر الجود والسخاء.

واشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له شهادة تُطَهّرنا من دنس الطبايع والاهواء، وتجذبنا الى عوالم الفسحة والفضاء. ثم الصلاة والسلام على ملوك حضاير القدس، ورؤساء بقاع الأنس، لا سيّما المبعوث الى العرب والعجم، والمخصوص بالشرف والكرم، محمد المصطفى افضل الانبيآء والاولياء واعظم السالكين والاصفياء، صلّ الله عليه وعلى آله واصحابه نجوم المهتدين، ورجوم الشياطين، وسلّم تسليما كثيرا.

وبعد[6]، فان المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوى العقلى الى العالم السفلى الظلمانى لكى تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخُلّوها فى أوّل الأمر عن ذلك، ولما لم يمكنها الوصول الى تلك العلوم الا بعد الكدّ والاجتهاد فى زمان طويل؛ وذلك لا يكون الا بمعاونة البدن وقواه. والبدن لا يقوم الا بالاغذية والملابس والمساكن وما يتبعها من الأمور اللذيذة؛ فوجب ان تكون هذه الاشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال، لئلاّ تخرج عنه الى احد طرفى الافراط والتفريط. فتكون بالأوّل خارجة عن الحكمة التى لاجلها خُلقت اللّذات البدنية

---

[4] ط: أسالت من العطاء. س: اسبلت من العطاء

[5] ط: جلوب

[6] ط: امّا بعد

وبسبب ذلك تقوى علاقتها ويشتد ميلها الى عالم الغربة، فتخرج بذلك عن الكمال[٧]. وبالثانى يحصل اتلاف البدن الذى بقائه سبب لتحصيل الكمال المؤدى الى الاتصال. فلهذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق، ضمناً وتبعاً، لان الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة، والشهوة والغضب، حجاب للنفس ومنع لها فى الحال عن تحصيل العلوم. وعلى تقدير الحصول ايضا تتمكّن فى جوهر النفس محبة هذا العالم الدنيء وتستحكم لها العلاقة، وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللّذات العقلية. فاذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقايق الموجودات ومرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلى وضعفه[٨] عُرِّج بها الى الملأ الأعلى وحصلت على الحظ الاوفى، ملتذة بالجمال الازلى ومسرورة بالبهاء الابدى، لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام. وقد قيل ان الجنسيّة علة للضمّ[٩] وان فارقت بالعكس فحالها يكون بالعكس. واذا علمتَ ان كمال الانس[١٠] بالعلوم النظرية وان العلم بالحكمة العملية نظرى ايضا، وان تهذيب الاخلاق انما جعل لتفرُّغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الانسانية مقرونة[١١] بتحصيل العلوم. ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين: حقيقية وعرفية اصطلاحية، واعنى بالحقيقية ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم، لان تغيّر العلم تابع لتغيُّر المعلوم، فاذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك. وهذا كالبارى تعالى، والعقول والنفوس والافلاك والكليّات والعناصر والمركّبات.

واما العلوم العرفية الاصطلاحية، فما يقابل العلوم الحقيقية اعنى ما يتغيّر العلم «به» ويتبدل بتبدّله وتغيّره. وهذا كالنحو، واللغة، والاشعار،

---

[٧] ط: الحكمة

[٨] ط: او ضعيفه

[٩] ط: الضمّ

[١٠] ط: الانفس

[١١] ط: مذوقة

والخطب، والرسائل، وامثالها من الآداب، فانها تتبدّل وتتغيّر عند اندراس تلك الامة والشريعة المخصوصة من تلك العلوم بلسانها. واعظم الاسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الامة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس في زماننا هذا نحو اليونان واشعارهم[١٢] ورسائلهم. وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الامم السالفة. واما علم الفقه، وانه علم سياسة المُدُن، فبكليّته[١٣] لا يندرس وانما تندرس بعض الفروع وتتبدّل الاحكام وتتغيّر وتنتقل من امة الى امة. وكذا علم اصول الفقه، وان كان في هذا سرّ سنشير اليه فيما بعد، ان شاء الله تعالى.

واذا علمت هذا، فاعلم ان الكمال الحقيقي انما يحصل بالعلم الحقيقي الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسه بعد المفارقة. واما ما لا ثبات له فلا تحصل مشاهدته بعد المفارقة فلا يحصل به كمال حقيقي وان كان قد يجوز ان يحصل به كمال وهمي. واذا تلخص لنا ان السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها، فنقول ان العلوم الحقيقية تنقسم الى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظرية.

فالقسم الاول: يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي او نصب تعريف حدّي او رسمي، بل بانوار اشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن وتتبيّن معلقة تشاهد مجردها ويشاهد ما فوقها مع العناية الالهية. وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل اليها من الحكماء ولا تحصل الا للافراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا ارسطو زمانا، كاغاثاذيمون، وهرمس، وانباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وافلاطون، وغيرهم من الافاضل الاقدمين الذين شهدت الامم المختلفة بفضلهم

---

[١٢] ط: ولغتهم واشعارهم وخطبهم
[١٣] ط: فلكليته

وتقدمهم. وهؤلاء وان كانوا «قد» اكثروا كدّهم[١٤] فى الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات واشارات منها يقوى امام البحث، ارسطو، على التهذيب والتفصيل؛ ولهذا قال المعلم الاول: «ان الاولين الذين تفلسفوا فلسفة الحق وان اخطأوا فى بعض الأمور الطبيعية فقد احسنوا فى حل الأمور الالهية»[١٥]؛ ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدا، لان ارسطو شغلهم بالبحث والضبط والرد والقبول والاسئلة والاجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقية، ولا سيّما مع انضمام حُبّ الرئاسة الى ذلك، ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ الى قريب من زماننا هذا. ولما امتدّ الزمان وطال العهد، ضاعت طُرُق سلوكهم وكيفية التوصل الى معاينة الانوار المجردة ولطافة مأخذهم فى مفارقة الانفس بعد خراب البدن او لا مفارقتها، وانطمست ادلّتهم وحُرِّف[١٦] عليهم غيرها الى ذلك.

وتضاعف ذلك ايضا الى الزمان المذكور حتى ان بعض المستعدين، ممن لا يرضى بالبحث الصرف، اراد ان يحصل شيئا مّا من الحكمة الحقيقية على ما ينبغى؛ فصعُب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص الى المطلوب، ولم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من افق اليقين[١٧]، واشرقت انوار الحقايق من المحل الاعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، مظهر الدقايق وفائض الحقايق، معدن الحكمة وصاحب الهمة المؤيد بالملكوت والمنخرط فى سلك عالم الجبروت، بقية السلف سيد فضلاء

---

١٤ ط: وان كان اكثر وكدهم

١٥ «ر. ك.: ارسطو، «مابعد الطبيعة»، 983a24-984a23»

١٦ ط: حرّف

١٧ ط: النفس

الخلف، وافضل المتقدمين والمتأخرين، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة والحق والدين السهروردى[١٨] قدّس الله نفسه وروّح رمسه، وشرع فى اصلاح ما افسدوا واظهار ما طمسته الادوار[١٩] وتفصيل ما اجملوا وشرح ما اشاروا اليه ورمزوا وحلّ ما انغلق واشكل واحياء ما مات ودثر. وشمّر عن ساق الجدّ فى التعصب للحكماء الأُول والذبّ عنهم ومناقضة من ردّ عليهم، وبالغ فى نظرتهم اشدّ مبالغة كل ذلك على بصيرة وخبرة لا على عمى وحيرة، لكن بكشوف حاصلة[٢٠] من رياضات لطيفة عظيمة وابحاث صحيحة تامة. فانه، رضى الله عنه، كان مبرزاً فى الحكمتين، الكشفية والبحثية، بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره، وستعلم ذلك عند خوضنا فى شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه. نطق بأمور شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها احد سواه، لا من الحكماء ولا من اهل الذوق. وذلك يدلّك على ان له قدماً راسخاً فى الحكمة ويداً طويلةً فى الفلسفة وجناناً ثابتةً فى الكشف والذوق[٢١] فى فقه الانوار، كما قال:

آياتُ نُبوّةِ الهوى بى ظهرت   قبلى كُتِمت وفى زمانى اشتهرت[٢٢]

وانما تقف على هذا كله اذا حصلت لك تلك الطريقة ووقفت على بعض اسرارها واحوالها.

وكتُب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة، ولا سيّما كتاب «حكمة الاشراق» المخزون بالعجايب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التى لم يُر على بسيط الارض

---

[١٨] ط: + ابو الفتوح

[١٩] ط: + والاكوار

[٢٠] ط: مكشوف حاصلة

[٢١] ط: ذوقا

[٢٢] «از جمله ابيات منسوب به سهروردى، ر. ك.: سهروردى، «حكمة الاشراق»، تصحيح

اعظم منه ولا اشرف واصح واتم واتقن[٢٣] فى العلم الالهى وغيره؛ فهو الخطب العظيم والأمر الكريم الا انه كنز مخفى وسرّ مطوى وله طرق مخصوصة تصل اليه منها وقلّ من يسلكها ويعرفها[٢٤] ولم يتيّسر لأكثر من جاء بعده من الافاضل ان يصل اليه او يحلّ رموزه[٢٥] لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعادتهم بكلمات المشائين، فلاجرم بقى هذا الكتاب مهملاً متروكاً لصعوبة مأخذه ودقّة مسلكه. ولما يسّر الله تعالى علينا ما فيه من الغرايب والعجايب وكشف لنا حقايقه ودقايقه واتّضح بالنظر المستقصى غثّه وسمينه وبأمر آخر دقيقه وجليله، وكنّا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زماناً طويلاً لا بخلاً وشحّاً بل لغموض مأخذه ودقّة غوره ومباحثه ولقلّة الطالبين المخلصين والمستعدين الفاضلين، ولموت العلم والحكمة وقلّة اهل الفضل والعقل وكسود سوق الحكمة فى هذا الزمان. الا انى لكثرة الاسفار والجولان[٢٦] فى البلدان وكثرة تحريك المستعدين والافاضل وذوى الانفس الزكيّة والهمم العالية ظُهر هذا الرجل الفاضل وكثرت الرغبة فيه وفى كتبه وكلامه وعظمت دواعى الاذكياء فى تحصيل حكمه وقلايده، وتوفّرت الدواعى على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيّما كتاب «حكمة الاشراق» الذى لا يليق الشروع فيه الا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء من الحكمة المشهورة والعلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولبّ العلم وخازن العجايب ودستور الغرايب. ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب اصحّ منه فى العلم الالهى والسلوكى، فلمّا كان الأمر على هذا رأيت ان احرّر شرحاً جامعاً لاصوله وفروعه، محتويا على قواعد الحكمة الذوقية والبحثية مهذبا من القشور والفضول مشتملا

هانری کُربن، ذیل ص ٧؛

[٢٣] ط: انفس

[٢٤] ط: او يعرفها

[٢٥] ط: او يكشف غموضه

[٢٦] ط: الحولان

على الابواب والفصول سالكا في ذلك ايضاح غوامضه وعويصه وموضحا حلّ نكته ونصوصه[٢٧] وكاشفاً عن رموزه واشاراته وباحثاً عن عيون قواعده وايمائاته، طالباً في ذلك كله تحقّق[٢٨] الحقّ واصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل للسالكين الى جناب القدس وحضرة الأُنس، المتطلعين الى الحضرة الالهية، الراقين الى المعارج العلويّة، راجياً بذلك الاجر الجزيل والثواب الجميل، والذكر المخلّد والثواب[٢٩] المؤبّد.

وما توفيقي الا بالله، عليه توكّلتُ واليه انيبُ.

[٢٧] ط: فصوصه

[٢٨] ط: تحقيق

[٢٩] ط: الثناء

‹المُقدمة للسُهروردی›

قال الشیخ الالهی قدّس الله نفسه وروّح رمسه[٣٠]:

(1) جلّ ذِکرُك اللّهم وعظّم قدسُك وعزّ جارُك وعلت سُبُحاتك وتعالی جدُّك؛ صلّ علی مصطفیك واهل رسالتك عموما وخصوصا علی محمد المصطفی سیّد البشر الشفیع المشفّع فی المحشر؛ علیه وعلیهم السلام. واجعلنا بنورك من الفائزین، ولآلائك من الذاکرین ولنعمائك من الشاکرین.

(2) وبعد، اعلموا اخوانی ان کثرة اقتراحکم فی تحریر «حکمة الاشراق» اوهنت عزمی فی الامتناع وازالت میلی الی الاضراب عن الاسعاف. ولولا حق لزم وکلمة سبقت وأمر ورد من محل یُفضی عصیانه الی الخروج عن السبیل، لما کان لی داعیة الاقدام علی اظهاره، فان فیه من الصعوبة ما تعلمون؛ وما زلتم یا معشر صحبی، وفّقکم الله لما یحبّ ویرضی، تلتمسون منّی ان اکتب لکم کتابا اذکر فیه ما حصل لی بالذوق فی خلواتی ومنازلاتی[٣١]. ولکل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ او کثر، ولکل مجتهد ذوق[٣٢] نقص او کمل؛ ولیس العلم وقفا علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت ویمنع المزید عن العالمین، بل واهب العلم الذی هو «بالأفُقِ

---

[٣٠] یش؛ ش؛ یو؛ ط: + بسم الله الرحمن الرحیم

[٣١] «فلسفهٔ اشراق بر مبنای علم حضوری ساخته می شود، و سهروردی در مقدمهٔ تألیف خود با استفاده از اصطلاحاتی مانند «خلوات ومنازلات»، و مآلا «مشاهدهٔ اشراقیه»، اشاره به مبانی نوین روش فلسفهٔ اشراقی میکند؛ و این بدین معنی است که دریافت، با اکتساب اصول اولیهٔ ساختمان فلسفه، شامل اما نه منحصر به: بدیهیات - اصل تناقض؛ اصل طرد شق ثالث؛ اصل تساوی و نفی مضاعف، الخ؛ شناخت اولیهٔ انائیّت در حمل ادراك بر موضوع، یعنی تشخص موضوع مُدرِك و تعمیم آن، بر «توئی»، «اوئی»، و «منی»؛ و نیز علم باری تعالی، علم حضوری ست، و نه حصولی، و بلاواسطه است بدون امتداد زمانی، و متحیّز در مکان سه بُعدی نیز نیست. م. نیز، ر. ك.: ابو البرکات البغدادی، «المعتبر»، حیدر آباد، ١٣٥٧، ج ١، صص ٨، ٤٠ الی ٤٦»

[٣٢] «ذوق»، در اصطلاح فلسفهٔ اشراقی معادل «حدس فلسفی» است؛ یعنی دریافت

ٱلْمُبِينِ، وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ»[۲۳]؛ وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار وانحسم باب المكاشفات وانسدت طرق المشاهدات.

(3) وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفى اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشّائين ولخّصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بـ «التلويحات اللوحية والعرشية»[۲٤] المشتمل على قواعد كثيرة ولخّصت فيه القواعد مع صغر حجمه، ودونه «اللمحات»[۲٥]. وصنّفت غيرهما، ومنها ما رتّبته فى أيام الصبى. وهذا سياق آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة واضبط وانظم[۲٦] واقل اتعابا فى التحصيل. ولم يحصل لى اولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر؛ ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا، ما كان يشككنى فيه مشكك.

(4) وما ذكرتُه من علم الانوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدنى عليه كل من سلك سبيل الله عزّ وجلّ، وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها[۲۷] افلاطون صاحب الأيد والنور؛ وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من

بلاواسطهٔ موضوع مُدرِك از ماهيت اشياء در «آنات» بلا امتداد زمانى، نظير «آكنهئويا» در متون ارسطويى. م›

۲۳ القرآن المجيد، سورة التكوير (۸۱)، آية ۲۳، ۲٤

۲٤ ‹كتاب «التلويحات» يكى از چهار كتب اصل فلسفهٔ اشراقى ست؛ تنها بخش سوم آن (العلم الثالث فى الالهيات) به چاپ رسيده است. ر. ك. «مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق»، ج۱، تصحيح هانرى كُربن، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵›

۲٥ پش؛ ش: اللمحة؛ + فى بعض النسخ، اللمحات. ‹اين كتاب تنها اثر سهروردى ست كه در آن ابدا اشاره اى به روش اشراقى نشده است، وصرفا تلخيص كوتاهى ست از اصول فلسفهٔ مشائى. م. ر. ك. سهروردى، «اللمحات»، تصحيح إميل مألوف، بيروت: دار النشر، ۱۹٦۹›

۲٦ پش؛ ش؛ پو؛ ط: انظم واضبط

۲۷ ش: رئيسنا. پش+ افلاطون. ش: + افلاطن

عظماء الحكماء واساطين الحكمه، مثل انباذقلس وفيثاغورس[٣٨] وغيرهما. وكلمات الاولين مرموزة وما ردّ عليهم وان كان يتوجه على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز. وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفُرس، مثل جاماسف وفرشاوشتر وبزرجمهر[٣٩] ومن قبلهم. وهى ليست قاعدة كفرة المجوس والحاد مانى وما يفضى الى الشرك بالله تعالى وتنزّه. ولا تظن ان الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله فى ارضه، وهكذا تكون ما دامت السموات والارض. والاختلاف بين متقدّمى الحكماء ومتأخريّهم انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض. والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم فى اصول المسائل. والمعلم الاول، وان كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الازدراء باستاذه[٤٠]. ومن جملتهم جماعة من ارباب[٤١] السفارة والشارعين مثل اغاثاذيمون وهرمس واسقلينوس وغيرهم.

(5) والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهى هذه: حكيم الهى متوغّل فى التأله عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التأله؛ حكيم الهى متوغّل فى التأله والبحث؛ حكيم الهى متوغّل فى التأله متوسط فى البحث او ضعيفه؛ حكيم

---

[٣٨] ش: فيثاغورث

[٣٩] يش؛ ش؛ يو: بزُرجمهر. ط: بوزرجمهر. يو: فرشاوشر. يش؛ ش: فرشاوشهر، + وفى بعض النسخ: فرشادشهر. «فرشاوشتر» از نامهاى اوستايى ست. ر. ك.: «يشتها»، تصحيح پور داود، ص ٨٨، ج١. نيز: «حكمة الاشراق»، تصحيح هانرى كُربن، ص ١١، ج١، م٢.

[٤٠] يش؛ ش؛ يو: الازراء بأستاديه. ط: الازراء بأستاذيه

[٤١] يش؛ ط: اهل

متوغّل فی البحث متوسط فی التأله او ضعيفه؛ طالب للتأله والبحث؛ طالب للتأله فحسب: طالب للبحث فحسب. فان اتفق فی الوقت متوغّل فی التأله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله؛ وان لم يتفق، فالمتوغّل فی التأله المتوسط فی البحث؛ وان لم يتفق، فالحكيم المتوغّل فی التأله عديم البحث[٤٢]. ولا تخلوا الارض عن متوغّل فی التأله ابدا. ولا رئاسة فی ارض الله[٤٣] للباحث المتوغّل فی البحث الذی لم يتوغّل فی التأله، فان المتوغّل فی التأله لا يخلوا عنه العالم[٤٤] وهو أحق من الباحث فحسب، اذ لا بد للخلافة من التلقی ولست اعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا[٤٥]، وقد يكون خفيا، وهو الذی سمّاه الكافة «القطب»، فله الرئاسة وان كان فی غاية الخمول. واذا كانت السياسة بيده، فيكون[٤٦] الزمان نوريا؛ واذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات غالبة. واجود الطلبة طالب التأله والبحث، ثم طالب التأله ثم طالب البحث.

(6) وكتابنا هذا لطالبی التأله والبحث، وليس للباحث الذی لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث فی هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله

---

[٤٢] ط: + وهو خليفة الله. س؛ پر: ـ وهو خليفة الله < همواره قطب الدين شيرازی در «شرح» خود بر «حكمة الاشراق» عباراتی را به متن اضافه ميكند، مانند «و هو خليفة الله» كه در اين مورد اضافه شده؛ در برخی نسخ اين اضافات به درستی مشخص نيستند، چون «متن» از «شرح» با كشيدن خطی افقی در بالای عبارات جدا شده است، كه احيانا به روی عبارات «شرح» به غلط امتداد يافته - لذا در مواردی چون مورد بالا، كُربن در تصحيحات خود اضافات را جزو متن به شمار آورده؛ اين اضافات در حواشی متن كنونی مشخص شده اند. م.>

[٤٣] <قطب الدين شيرازی به اين مهم اشاره ميكند كه مراد از «رئاسة فی ارض الله»، «استحقاق الامامة» ميباشد. م.>

[٤٤] پش؛ ش؛ ط: العالم عنه

[٤٥] ط: + مكشوفا. پش؛ ش؛ س: ـ مكشوفا

[٤٦] ط: + مكشوفا. پش؛ ش؛ س: ـ مكشوفا

او الطالب للتأله. واقلّ درجات القارى[47] لهذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهى وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به اصلا. فمن اراد البحث وما فيه[48] فعليه بطريقة المشائين، فانها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الاشراقية؛ بل الاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية[49]، فان من هذه القواعد ما تبتنى على هذه الانوار حتى ان وقع لهم فى الاصول شك يزول عنهم بالسلم المخلّعة. وكما[50] انّا شاهدنا المحسوسات وتيقّنا بعض احوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة، كالهيئة وغيرها، فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء ثم نبنى عليها العلوم الالهية[51]. ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة فى شىء وستلعب به الشكوك.

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفائدة[52] وهى كافية للذكى ولطالب الاشراق. ومَن اراد التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع الى الكتب المفصّلة.

ومقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين: «القسم الاول فى ضوابط الفكر»، وفيه ثلاث مقالات: «المقالة الاولى فى المعارف والتعريف»، وفيها[53] ضوابط سبعة.

---

[47] يش: ش: ط: قارى هذا

[48] يش: ش: ط: ـ ما فيه، + وحده

[49] يش: ش: ط: نورية

[50] س: فكما

[51] يش: ش: ط: ـ العلوم الالهية

[52] يش: ش: ط: الفوايد

[53] يش: ش: يو: ط، ل، س: فيه

<الشهرزوري>

<شرح المقدمة للسهروردي>

قال الشيخ الالهي والمتأله الرباني، امام الحكمتين القائد الى السعادتين مظهر اسرار الحكماء المتألهين، مظهر آيات رب العالمين شمس الحق والملة والدين، المؤيد بالملكوت، والمتراقى[٥٤] بفكره الى عالم الجبروت، محمد بن محمود بن محمد الشهرزورى، اشركنا الله فى صالح دعائه.

قوله <السهروردى> «جلّ» من الجلالة، وهو كبر القدر وفخامة الأمر؛ يقال «جلّ فلان فى عين فلان» اذا عظم عنده وعزّ فى قلبه وذكر الله هو ما يذكر بها من الاسماء والصفات الواردتين فجلت طهارة البارى تعالى. و«المجردات» انما هو تنزيهها عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية بمعنى انه ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوعا من التعلق؛ فالمجردات العقلية وان كانت منزّهة عن ملابسة الاجسام الاّ أنّ البارى جلّ شأنه وعظم كبريائه اشدّ الاشياء مجردا واتمّها تبرّيا، وهو الغنى المطلق المستغنى عن غيره، الغير مستغنى عنه، فصحّ انه عظيم القدس كامل الطهارة، وان غيره ملوّث بشيء من النجاسات ولو لم يكن الاّ الامكان الذى هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر؛ «وعزّ جارُك»، العزّ هو المنع والقوة عزّ فلان، اذ اقوى جانبه وامتنع عن الذلّ والدنائة؛ وكلما بعد الشخص عن الهيولى والاجسام السفلية عزّ وقوى وامتنع عن لوازمها، اعنى الذلّ والآلام؛ وكلما ارتقى فى مراقى العلل العقلية كان اعظم عزّا واكمل. ولما كان البارى، عزّ سلطانه، غاية الغايات وعلة العلل ونهاية الموجودات، فلا اعزّ من جاره ولا اعظم وافخم من داره التى هى حظيرة القدس ويلزم بالضرورة ان يكون جاره مجردا تام التجرد، لأن قُرب البارى

---

[٥٤] س: الراقى

وبعده ليس بالمسافة والمكان، بل بالمعنى والصفة. فكلما كانت الذات اشدّ موصوفية بصفات الكلام فهو اشدّ قربا وتجاورا[٥٥]، وكلما كان بالعكس فبالعكس؛ و«علت سُبُحاتك»، علت ارتفعت، وسبحان الله تعالى جلال الله وعظمته ونوره. ومعناه ان جلال الله ونوره وعظمته ارتفعت وارتقت الى غاية ليس ورائها غاية ولا نهاية ليس ورائها نهاية، فارتفع وعلا على سائر الممكنات لأن نور ما عداه منه وعظمته وجلاله رشح من جلالته وعظمته؛ ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، «أنّ لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما ادرك بصره»[٥٦]. معناه: لو رفعت الحُجب النورانية، التى هى المجردات ومتعلقاتها والماديات واحوالها، لأحرقت السُبُحات، اعنى نور ذاته المقدسية التى ادرك البصر البارى تعالى، واحراقه فناه فى نور قيوميته[٥٧]. و«تعالى جدّك»، اى سمت عظمتك؛ ومنه قوله، عزّ وجلّ، «وأنّه تَعالى جَدّ رَبّنا»[٥٨]، اى علت عظمة ربّنا. يقال «جدّ فلان فى الناس»، أو عظم فى اعينهم وتفخّم فى صدورهم؛ ومنه قول أنس ‹بن مالك› كان اذا قرأ الرجلُ «اَلبَقَرَة» و«آل عِمْران»، «جدّ فينا»، اى عظم فينا، وجلّ فى اعيننا. و«المصطفين» جمع مصطفى، وهو المختار من خلاصة البشر وصفاوته، فكأنه قال: ارحم المختارين والخواص من البشر، لان الصلوة من البارى تعالى «رحمة»، ومن الملائكة «استغفار»، ومن البشر «الدعاء». «واجعلنا بنورك من الفائزين»، فاز بالشيء اذا حصل ذلك واتصل به؛ والفوز بنور البارى هو الاتصالُ به ومشاهدته ومعاينته والفوز بنوره؛ وقد يكون بالاتحاد والاتصال

---

[٥٥] س: تجاوزا

[٥٦] ‹حديث معروف نبوى (صلعم)›: شهرزورى در اينجا آنرا با اندك تغيير نقل كرده؛ متن معمول آن بدين گونه است «ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور، لو كُشفت عن وجهه لأحرقت سبُحات وجه ما أدرك بصره»، ر. ك.: «حكمة الاشراق»، ص١٦٢. م›

[٥٧] س: القيومية

[٥٨] القرآن المجيد: سورة الجن (٧٢)، آيه ٣

بنفس ذاته ونوره؛ وقد يكون ببعض المجردات، فانها ايضا من نوره، بل كل ما فى العالم من نور ذاته وكل جمال وكمال رشح من فيضه. و«الفوز»، هو النجاة. «ولآلائك»، اى ولنعمك الباطنة. «و» «من الذاكرين»، اى من المتصورين لها فى القلب او الناطقين لها باللسان. والفرق بين الآلاء والنعم ان الآلاء هى النعم الباطنة، والنعم هى الظاهرة، وكلما ادرك بالحواس الظاهرة من الملائمة هو[٥٩] من النعم الظاهرة، وكل ما ادرك بالحواس الباطنة والعقل من الأمور الموافقة هو من النعم الباطنة.

قال تعالى: «وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة»[٦٠] وحقيقة شكر النعم هو استعمال كل شيء فيما هو الأصلح والارفق، كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والنفوس فى تحصيل كمال النفس وفيما يؤدى الى الكمال. واما «الاقتراح»، فهو الطلب والسؤال الملزم ونعنى بحكمة الاشراق، اى حكمة الكشف؛ ويجوز ان يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول فان حكمتهم معلومة بالكشف والذوق؛ فنسبت حكمتهم الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعاتها على الانفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمانية؛ وكان اعتماد الفارسية[٦١] فى الحكمة على الكشف والذوق؛ وكذا قدماء اليونان خلا ارسطوطاليس وشيعته، فان اعتمادهم على البحث والقياس. و «وهن العزم» ضعفه، ومعناه ان الاقتراح سبب لضعف المنع وسبب لزوال الميل الى «الاضراب عن الاسعاف»؛ و «الاضراب» عدم الالتفات، و «الاسعاف» هو العطية. «ولولا حق لزم»، وهو ما أخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيئا. و «الكلمة السابقة» هى ما قدر وقضى

---

٥٩ س: هى

٦٠ القرآن المجيد: سورة لقمان (٣١)، آية ٢٠

٦١ س: الفارسيين

فى الازل. و«الأمر الوارد من محل» هو العالم العلوى الروحانى: «يُفضى عصيانه»، اى مخالفته الى ان يخرج عن طريق الحق. لما كان جواب الولاء «فان فيه من الصعوبة ما تعلمون»، وكيف لا يكون هذا العالم صعبا وهو وراء المحسوسات والمتوهمات المألوفة الغالبة على الطبايع الانسية؛ وادراك هذا العالم يحتاج الى قياس صحيح وكشف صريح وكل واحد منهما له موانع ومغالط فيه شبه وشكوك يعسر على اكثر البشر التخلص ‹منها› الا من ايّده[٦٢] الله بروح قدسى تراه الاشياء كما هى. ولهذا قال ارسطوطاليس «من اراد ان يشرعَ فى علمنا هذا فليستجد فطرة أُخرى»[٦٣]، يعنى يجب عليه ان يعتاد ان لا يتبع المحسوسات والمتوّهمات والأمور المعتادة. والى هذه الصعوبة اشار سقراط بقوله «لا يعلم العلم الالهى الا كل ذكى صبور»، وقلّما تجتمع الصفتان الاَعلى الندرة، لان الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة، والصبر يكون من ميله الى البرودة؛ وقلّما يتفق الاعتدال الذى يستويان فيه ويقومان به.

قوله «تلتمسون»، تطلبون، «ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لى بالذوق» وبالتجرد والكشف والرياضة فى الخلوات، اى فى حال اعْراض عن الأمور البدنية والاحوال المادية والاتصال بالمجردات النورية الروحانية، لأن حقيقة الخلوة هو ترك المحسوسات البدنية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية؛ والاّ فلو كان فى بيت خال عن الانس لكانت القوة الوهمية والخيالية عمالتان، فهو فى ضد الخلوة، اعنى فى فرقه. و«نازلا»[٦٤] فى «المنازلات» عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد فلحظ عندها أمورا شريفة علوية؛ وبالجملة تكون عبارة عن اتصال النفس

---

[٦٢] س: من ان بروح

[٦٣] «ارسطو ضوابطى را در آغاز «ما بعد الطبيعة» ذكر كرده، كه احتمالا شهرزورى ناظر به آنهاست. م. ر. ك.: ارسطو، «ما بعد الطبيعة»، 983^a23-982^a3»

[٦٤] س: منازلاتى

اما بعلم الربوبية، او ببعض العقول الملكوتية؛ فمنه منازلة أنا وأنت، ومنازلة أنا ولا أنت، ومنازلة أنت ولا أنا، وغير ذلك. وما هو مذكور فى كتب أرباب التصوف وهو مأخوذ من قولهم «نزل به أمر من الأمور»؛ ومنه قوله تعالى: «نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ»[٦٥]، الذى هو العقل الفعّال.

قوله «ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ او كثر»، اى لما سألونى ان اكتب لهم ذوقى وما حصل لى وأنا رجل سالك طالب. قال «ولكل نفس طالبة قسط»، فأنا اكتب لهم ذلك القسط. وبعد استيفاء ذلك عليك ان تنظر فى كميته وكيفيته: أهو قسط الفضلاء العظماء والمنتهين الواصلين، ام قسط الفقراء المبتدين؟ وانما كان لكل نفس قسط، لان الطالب يبتدى من الحواس ثم يترقّى ويترفّع الى عالم النفس، ثم الى عالم العقل على المراتب، ثم الى عالم الربوبية فبحسب سمو السالك وارتقائه[٦٦] وارتفاعه الى اعلى المراتب، يشتدّ نوره ويعظم، وبحسب النزول يضعف نوره ويخمد، ولا بدّ من وقوف السالك فى بعض المراتب الجليلة او الحقيرة؛ وكذا «لكل مجتهد ذوق نقص او كمل»، وذلك لان المجتهدين يشتركون فى وقوعهم فى المراتب العالية لكنهم على التفاوت؛ فان كانت المراتب[٦٧] عالية فهو فى اكمل الاذواق والا فهو فى انقصها. «فليس العلم وقفا على قوم» اشارة الى قوم يقولون ان الحكمة كانت عند الاوائل وكذا التصوّف، وان المتأخرين لا يبلغون مرتبة الاوائل، فردّ عليهم بقوله «فليس العلم وقفا على قوم ليغلق باب الملكوت»، اى العالم الروحانى، «ويمنع المزيد»، اى يمنع ان يزيد المتأخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله «بل واهب العلم»، اى العقل الفعّال «الذى هو بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ»، اى

---

[٦٥] القرآن المجيد، سورة الشعراء (٢٦)، آية ١٩٣

[٦٦] س: ـ ارتقائه

[٦٧] س: المرتبة

فى افق عالم العقل اى فى حدّه: «مَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ»[٦٨]. الغيب ما غاب عنك من العلوم الخفية والانذارات الكونية بضنين بخيل: «وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد». ولهذا قال، صلى الله عليه وسلم: «خير القرون قرنى»[٦٩]، لانه (صلعم) كان اجلّ المجتهدين، ثم الذين يلونهم لأن فيه بقية من اصحابه واتباعه وهكذا كل ما مضى وذهب يقلّ الخير ويضعف الاجتهاد.

وانما ذكر «البساط» هنا لانه ما يجلس عليه ويتمكن عند العقود عليه من سائر الأمور الاجتهادية وغيره: «وانقطع فيه سير الافكار»، وهو الحكمة البحثية المستعمل فيها الحدود والاقيسة المنطقية التى هى آلة للفكر: و«الفكر» ترتيب مقدمات ترتيبا خاصا ليتأدى منها الى المجهولات. «وانحسم باب المكاشفات»، اى انقطعت فيه الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجردات واحوالها العقلية: وربما ارادوا بـ«المكاشفة» ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الترتب، وقد يعنون به ما يحصل بالالهام دفعة من الأمور العقلية من غير فكر وطلب: وربما ارادوا بـ«الكشف» ما يحصل بين النوم واليقظة. «وانسد طريق المشاهدات» وهى اخص من المكاشفة والذوق[٧٠] بينهما فرق ما بين العام والخاص.

قوله «رتّبتُ قبل هذا الكتاب وفى اثنائه»، يدلّ على ان «اللمحات» و«التلويحات» و«المطارحات» شرع فيها قبل «حكمة الاشراق» اى قبل اتمامها شرع فيها ثم تممها فى اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال والانقباض وغيرها من الاعراض. والذى رتّبه فى ايام الصبى، كأكثر رسايله. «وهذا سياق آخر» لأن سياق المشائين هو البحث الصرف ومعولهم على البرهان. وهذا السياق مبنى على

---

[٦٨] القرآن المجيد: سورة التكوير (٨١)، آية ٢٣، ٢٤

[٦٩] «از جمله احاديثى كه در متون اشراقى كرارا نقل شده است. م.؛ ر. ك.: نظام الدين هروى، «انوارية»، به تصحيح حسين ضيائى، تهران: امير كبير، چاپ دوم، ١٣٦٣، ص ٤»

[٧٠] س: ـ الذوق

الذوق والكشف ومشاهدة الانوار، وطرق اقرب من تلك الطريقة، وانظم واضبط: وانما كان كذلك لأن المنطق المذكور فيها موجز مجرد محذوف عنه الحشو والفروع الكثيرة القليلة الاستعمال، وايضاح اشياء كانت فى طريقهم غير محصلة ولا مهذبة غاية التهذيب على ما ستعرفه؛ واذا كان كذلك فيكون «انظم واضبط»؛ وكذلك الطبيعى والالهى لظفره بأمور جليلة شريفة بها تمّت الحكمة وكملت الفلسفة، وكانت مضطربة ناقصة قبل ذلك، كبيان الأمور الاعتبارية وبعض القوى الحسية والخيالية وحذف أمور لاطائل تحتها طالت الفلسفة بها من قلّة الغَنى وكثرة الخبط والاضطراب. ويلزم من ذلك ان تكون هذه الطريقة «اقلّ اتعابا فى التحصيل» لضبطها وتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتخليص زُبدها، عن زَبدها على ما ستمانيه كله.

قوله «ولم يحصل لى اولا بالفكر»، بل حصل بالكشف والشهود بما ارتكبه من الرياضات المتعبة والمجاهدات الوصبة، وهو المراد بقوله «بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت عليه الحجة»، اى بعد كشفه وظهوره لى بالطريق الذوقى طلبت عليه الحجة والبرهان بالفكر والنظر، «حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما يشككنى فيه مشكك» لأن حصول اليقين لم يكن بالحجة والبرهان، بل كان بالكشف والعيان، والحجة مبنية عليه، وما كان كذا الا يتشكّك فيما يورده الخصم.

قوله «وما ذكرته من علم الانوار»، كمعرفة ذات المبدأ الاول والعقول والنفوس والانوار العرضية وأحوالها، وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق، «وجميع ما يبتنى عليه» كأكثر العلم الطبيعى وبعض الالهى وبالجملة اكثر ما يدرك بالفكر والنظر وغيره اى وجميع ما يبتنى على غير الانوار، كبعض المسائل الطبيعية والالهية، المبنية على ما بنى على علم الانوار «يساعدنى عليه كل من سلك سبيل الله»، يعنى يساعدنى على ما ذكرته من العلوم والاحوال كل من سلك طريق الله من الحكماء المتألهين والصوفية العارفين الواصلين، لان الاذواق اذا لم يكن فيها آفة

تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا «وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الايدى والنور»، لان المذكور فى كتبه «كطيماوس» و «فاذن» ورسايله وحكاية بعض معاريجه وكثرة خوضه وذكره للنور الالهى والنور العقلى. والنفس[٧١] تدلّ على ان ذوقه موافق لسلوكه. وانما كان «امام الحكمة»، لأن الامام فى الحكمة هو القدوة، وقدوة الباحثين هو ارسطوطاليس وهو حسنة من حسنات افلاطون ومن بعض تلامذته وممن لازمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطون مع البحث الذوق التام والكشف الصحيح والتجرد الذى ليس ورائه تجرد؛ والايدى هى النعم ومنه قوله تعالى: «أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَارِ»[٧٢]، اى البصاير وهو شدة النور الباطن النفسى الذى هو السبب فى ادراك الحقايق وهو معنى النور؛ وكذا هو ذوق جميع الحكماء من هرمس الهرامسة المصرى المعروف بادريس الى افلاطون والذى بينهما، كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط ثم تلميذه افلاطون، وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية وبعده فشت الحكمة البحثية وما زالت فى زيادة الفروع والفصول غير المحتاجة اليها الى زماننا هذا حتى انطمست الاصول الصحيحة والقواعد الحقة الصريحة واشتغل باشياء لا حاصل لها. وانما سمّى هرمس «والدا»، لأنه اول من دوّن الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجايب. ثم تداولت حكمته على السنة تلامذته حتى انتهت الى هؤلاء «العظماء والاساطين» الذين هم اهل اليونان. والاسطوانة ما تعتمد عليها الابنية وتقف عليها[٧٣] السقوف، فكذا هؤلاء السادة الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة ولهم بنيت ووقف بنيانها؛ فالتشبه كالتشبه والاحوال كالاحوال، وكتاب «الميامر» الذى لانباذقلس وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما، ومناسبة افلاطون فى ذلك

---

[٧١] س: النفس

[٧٢] القرآن المجيد: سورة صٓ (٣٨)، آية ٤٥

[٧٣] ل، س: عليه

وكذا انكساغورس وذيمقراطيس، وهم كثيرون لا يحصيهم ولا يضبط تواريخهم الا الله تعالى.

وقوله «كلمات الاولين مرموزة»، فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وغيرهم كانوا يرمزون فى كلامهم وكانت مصنفاتهم وكتبهم مملوءة من ذلك وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة: الاول، لئلا يطّلع عليها من ليس لها اهلا فتصير الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور فيفضى ذلك الى فساد العالم؛ والثانى، انه انما فعل ذلك حتى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكد وبذل الجهد فى اقتنائها وتحصيلها وان لحقه فى ذلك مشقة ويستصعبها البليد والكسلان، ومن ليس لها، لغموضها ولا ينحوا نحوها؛ والثالث، انما اقدموا على ذلك تشحيذا للطباع وقوة للنفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتج الطالب الى الدّعة والطيبة فيقبل بكليته عليها ولا يتوانى فى تحصيلها. ولما عزل افلاطون ارسطوطاليس على اظهاره للفلسفة، اجاب: بانى وان كنت اظهرتها وكشفتها قد اودعت فيها مهاويا وأمورا وغوامض لا يطّلع عليها الا الشريد الفريد من الحكماء، اشار الى ما رمزه فيها. «فلا ردّ على الرمز»، لان الرمز ظاهره يدلّ على خلاف باطنه، والرادّ يردّ على الظاهر الغير المراد، ومهما لم يفهم المراد كيف يمكنه الردّ؛ ولكن الردّ يكون حينئذ «متوّجها على ظاهر اقاويلهم» الغير مرادة دون المقاصد المرادة فظهر ان لا ردّ على الرمز. وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سوريانوس فى مناقضة ارسطوطاليس على افلاطون.

قوله «وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة، التى كانت طريقة حكماء الفُرس»، يعنى ان الفارسيين كانوا ايضا يرمزون فى كلامهم من ذلك انهم يقولون بأصلين، احدهما نور والآخر ظلمة، وانما هو رمز على الوجوب والامكان؛ فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن، لأن المبدأ الاول اثنان: احدهما نور والآخر ظلمة؛ ولا يقول هذا عاقل او من يستحق المخاطبة

فضل عن فضلاء فارس وعظمائها المتألهين، فانه كان فى الفُرس امّة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء مبرزون خائضون غَمَرات[٧٤] العلوم الحقيقية غير مشتبهة المجوس: قد احيى الشيخ حكمهم ومذاهبهم فى هذا الكتاب، وهو بعينه ذوق فضلاء اليونان وهاتان الامّتان متوافقتان فى الاصل. وهم، كما ذكره، مثل جاماسب وهو تلميذ زردشت، وفرشاوشتر وبزرجمهر المتأخر، ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك الافاضل والانبياء الاماثل، وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر واعظم الاسباب زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكبر من حكمهم وكتبهم. والشيخ ظفر باطراف منها فرآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية.

قوله «وهى ليست قاعدة كفرة المجوس والحاد مانى»، لأن فى كفرة المجوس هم القائلون بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان وليسوا بموحّدين. واما «الالحاد» فهو تجاوز الحق وتعدّيه. واما مانى البابلى كان نصرانى الدين مجوسى الطين ولما أخذ يمزج بين الملتين ويخرج مذهبا متوسطا للنحلتين، حرمته النصارى فى دينهم وطردته من تبعهم فواكدهم بالتنبؤ والدعوة الى زهادة مخربة للعالم مخالفة لاصل المجوسية فى تعميره من ترك التزويج[٧٥] واهمال الصنايع ورفض الحرث وغير ذلك ما يؤدى الى خراب العالم، فنفته ملوك الفُرس عن مملكتها وشرطوا عليه القتل ان عاد اليها. فانحاز الى ثغور الهند وسمع منهم ومن السومنية اصحاب يذهودن، اذ كانوا على اطراف ايرانشهر منحلين اليها عند غلبة المجوسية، ثم انه لما عاد اليهم صلبه شابور[٧٦] بفارس: ومذهبه قريب من مذهب كفرة المجوس ورأينا شيئا من كلامه يدلّ على بلادته وجهله واليه تنسب الثنوية القائلون بالهين

[٧٤] س: عمران
[٧٥] ل: الزوج
[٧٦] س: سابور

احدهما اله الخير، وهو النور؛ والآخر إله الشر وخالقه، وهو الظلمة، وما يفضى الى الشرك بالله تعالى، كمذاهب بعض المليين وغيرهم وهم كثيرون.

قوله «ولا تظن ان الحكمة كانت فى هذه المدة القريبة لا غير، بل العالم ما خلا قطّ من الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيّنات»، لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى صلاحه، وصلاحه انما هو بالحكماء الشارعين للشرايع والواضعين للنواميس او بالحكماء المتألهين الباحثين؛ فوجب ان لا تخلوا الارض عن واحد منهم او عن جماعة يقومون بحجج الله ويؤدوها الى اهلها عند الاحتياج، فهم حفاظ العالم واوتاده، بهم يدوم نظامه وتستقرّ احواله ويتصل فيض البارى تعالى، ولو خلا زمان ما عن جملتهم لعظم الفساد وكثر الخبط وهلاك الناس بالهرج والجهل والعناية الازلية تاباه، وما احسن ما وصفهم على كرم الله وجهه. وقال فى آخر كلام له «كذا يموت العلم اذا مات حاملوه بل لا تخلوا الارض من قائم لله بحجحه، اما ظاهر مكشوف، واما خائف مقهور، لئلا تبطل حجج الله وبيّناته وكم واين اولئك هم الأملون عددا الاعظمون قدرا اعيانهم مفقودة وامثالهم فى القلوب موجودة يحفظ الله لهم حججه حتى يؤدوها نظرهم ويودعوها فى قلوب اشباههم»، فى كلام طويل. «وهو خليفة الله»، لأن البارى تعالى لا بدّ له فى كل عالم من ذات تكون اقرب اليه من الباقى يصل الفيض والرحمة اليهم بتوسطه فكما ان حفاظ الملك على الملك ونوابه خلفائه، فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقائمون بحججه وبيّناته خلفاء الله على خلقه ونوّابه ومصلحو بريته، والنفس خليفة الله فى ارضه؛ كما قال تعالى و«هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِى ٱلْأَرْضِ»[٧٧] جمع خليفة وهم سكانها؛ وقوله «إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ وقوله «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ»[٧٨]، فالخليفة تارة

---

[٧٧] القرآن المجيد، سورة الملآئكة (٣٥)، آية ٣٩

[٧٨] القرآن المجيد، سورة البقرة (٢)، آية ٣٠؛ و القرآن المجيد، سورة صٓ (٣٨)، آية ٢٦

يكون بمعنى انه تخلفه في الرئاسة والعلوم، وتارة بمعنى انه تخلف فى السكون فى ارض الماضيين، اى تلك الأمور تدوم بدوام السموات والارض لما سيظهر فى العلوم من دوام الاجرام العلوية والسفلية ودوام الانواع العنصرية ويلزم منه دوام الخلافة والمستخلف ايضا.

قوله «والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض». كانت عادة الاوائل ان يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حكمهم للاسباب المذكورة السالفة؛ ولأن اكثر المطالب الحكمية لا يمكن ان تلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطّاة باغطية مثالية وحجب رمزية ليكون اقرب الى افهام الناس، ويكون بعضها سببا لردّهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية ايضا، ولو خوطبوا بصريح الحق لجحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا ادراكه، فرمزت الحكماء على اكثر الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك اوفق واجمع للفضيلة واصلح للخواص والعوام، وهو ايضا يشبه بالبارى تعالى واصحاب النواميس، عليهم السلام، فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلاف ما اذا كان الكلام صريحا والخطاب فصيحا، فانه لا ينتفع به الخواص دون العوام بل لا يبعد ان يكون سببا لهلاكهم.

وقوله «الاختلاف فى الالفاظ»، هو اشارة الى ما ذكرنا، لأن الرمز هو ان يأتى بلفظ وضعه الواضع لمعنى مّا فيضعه بازاء معنى آخر لمناسبة ما بين ذلك اللفظ والمعنى الثانى فيفهم السامع من ذلك اللفظ المعنى الآخر ثم يشرع يناقضه بحسب ما فهم من اللفظ.

قوله «والكل قائلون بالعوالم الثلاثة» يريد به عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم؛ وان كان افلاطون سمّى الاول تعالى «عالم الربوبية»، فان اراد الشيخ به ذلك، فسقط عالم الجرم لانه مشاهد محسوس لا يحتاج الى الاثبات. «متفقون على التوحيد»، اي ان الحكماء كلهم موحّدون، انه واحد من جميع الوجوه بخلاف

الفرق الاخرى فانهم غير متفقين فيه: «لا نزاع بينهم فى اصول المسائل» التى فى الامهات، كقدَم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة: وانه تعالى عالم بجميع الاشياء: وان صفاته عين ذاته: وانه يفعل بالذات، وامثال ذلك من امهات الحكمة واصولها. واما الفروع، فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف المآخذ منها[٧٩].

قوله «والمعلم الاول وان كان كثير القدر عظيم الشأن تام النظر»، لا شكّ فى صحة وصفه بهذه الصفات فان كتبه المنطقية والطبيعية والالهية، وكتبه فى فروع الحكمة واستنباطاته واستخراجاته وتحريره للبراهين وتهذيبه يشهد بذلك، الا انه «لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الازراء باستاذيه»، يشير بهذا الى ابى على بن سينا، حيث قال فى آخر منطق «الشفا» فى معنى القياس ناقلا عن المعلم الاول ما معناه هذا: واما الاقيسة، فإنا ما ورثنا عن الاوائل ومن تقدّمنا الا أمورا جملية واقناعات وضوابط غير مفصلة[٨٠]. واما تفصيلها وبسطها وتحريرها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم، الى غير ذلك من الاحكام والاحوال، فهو أمر قد كددنا انفسنا فيه بالليل والنهار واسهرنا اعيننا وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الأمر. فان وقع لأحد ممن يأتى بعدنا فيه زيادة واصلاح فليصلحه او خلل فليسدّه. ثم ان ابا على ‹سينا› شرع بعد ذلك فى تفخيمه فقال: انظروا معاشر المتعلمين هل أتى بعده أحد زاد عليه واظهر فيه تصورا وأخذ عليه مأخذا مع طول المدة وبعد العهد، بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح. ثم قال: واما افلاطون الالهى، فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجـاة[٨١]: فذاك فى تعظيم ارسطوطاليس، وهذا فى ذمه افلاطون. وقال الشيخ

---

[٧٩] س: منه

[٨٠] ‹ر. ك.: ابن سينا، «الشفاء: المنطق: البرهان»، تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٦، ص ٣٢٨›

الالهى فى هذا المعنى انه لا يجوز المبالغة فى ارسطوطاليس كما فعله ابو على على وجه يفضى الى «الازراء باستاذيه». وانما سمّى اغاثاذيمون، اعنى شيث بن آدم؛ وهرمس، اى ادريس؛ واسقلينوس خادمه وتلميذه الذى هو ابو الحكماء والاطباء، «استاذيه»، لانه أخذ الحكمة عن افلاطون وهو أخذها عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انباذقلس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى الى الفاضلين الامامين اغاثاذيمون وهرمس واستاذ الاستاذ استاذ، وهو ايضا، اعنى ارسطوطاليس، تلميذ كلامهم وكتبهم. فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصف ابو على لعلم ان الاصول التى بسطها ارسطوطاليس وهذّبها مأخوذة عن افلاطون الالهى. وان افلاطون ما كان «والعلم عند الله» عاجزا عن ذلك انما عاقه شغل القلب بالأمور الذوقية الجليلة والكشفية الجميلة واجتهاده فى الرياضات والمجاهدات، ومشاهدة جلال الحق والنظر الى كبريائه، وهذه الاشياء هى الحكمة بالحقيقة، ومن هو مشغول بهذه الأمور المهمة النفيسة فمن اين يتفرغ لبسط الفروع وتفصيل المجمل الغير المهم وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته:

تألّق البرق نجديًا فقلت له　　　يا ايّها البرق الحىّ انى عنك مشغول

بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل، افلاطون الالهى، على انه غير قاصر فى البحث كما ذكره، لكن اكثر كتبه ومصنفاته، ما نُقلت الى العربى بل تلفت وذهبت. ونعنى بـ«ارباب السعادة»، اهل الكتب الالهية المنزلة من السماء. و«الشارعين»، اى الشارعين للنواميس وارباب النبوات؛ واغاثاذيمون وهرمس واسقلينوس، من عظماء الانبياء واهل النواميس واصحاب الوحى، ولهم النصيب الاوفر من الحكمة، وبقوة الوحى والاتصال العقلى قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة. فان مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضايل النبوية والحكمة الفلسفية.

---

[٨١] ر. ك.: ابن سينا، «الشفاء: المنطق: البرهان»، تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور،

قوله «والمراتب كثيرة»، اى مراتب الحكمة والحكماء، وهم على ما ذكره عشر طبقات: حكيم متوغّل فى التأله عديم البحث، وهذا اكثر ارباب النواميس والاولياء من مشايخ التصوف وسُلّاك الامم، كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التُستری والحسين بن منصور، ونظرائهم من ارباب الكشف والذوق دون البحث الحكمى المشهور. والثانى: حكيم متوغّل فى البحث عديم التأله، وهو عكس الاول، فأكثر المشائين من اتباع ارسطوطاليس من القدماء واكثر المتأخرين كالفارابى وابى على واتباعهم ممن اقتفى أثرهم. والثالث[٨٢]: حكيم الهى متوغّل فيهما، وهذه الطبقة اعزّ من الكبريت الاحمر ولا اعرف احدا من القدماء موصوفا بهذه الصفة لان القدماء، وان كانوا متوغّلين فى التأله، ولهم ابحاث اجمالية وضوابط الا انها لم تكن مجردة ولا مهذبة ولا مفصلة فى عصرهم. لأن هذا ما تمّ الا باجتهاد ارسطوطاليس، فلا جرم لا يمكننا ان نحكم بتوغّلهم فى البحث وان اريد بالتوغّل معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير تفصيل الاجمالات ولا بسط الفروع ولا تمييز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح والتهذيب فهم متوغلون فى البحث. واما من المتأخرين، فلم نعرف متوغّلا فيهم غير صاحب هذا الكتاب، قدّس الله نفسه وروّح رمسه. الرابع: متوغّل فى التأله متوسط فى البحث. الخامس: متوغّل فى التأله ضعيف فى البحث. السادس: متوغّل فى البحث متوسط فى التأله. السابع: متوغّل فى البحث ضعيف فى التأله. وباقى الاقسام ظاهر، ولولا خوف التطويل لاوردت طوائف الحكماء القدماء والمتأخرين وذكرت وقوع كل واحد منهم فى بعض هذه المراتب العشرة.

قوله «فان اتفق فى الوقت متوغّل فى التأله والبحث فله الرئاسة»، اى له الرياسة فى العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين واحرازه للشرفين. لأنه ما وصل

القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٦، ص١٨٨)

[٨٢] ل: ـ والثالث

الى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم الا وللعناية الازلية فيه سرّ عظيم: «وهو خليفة الله»، لأنه اقرب الخلق الى البارى تعالى واجلّهم عنده شأنا ونسبته اليه اكمل واتمّ من غيره. «وان لم يتفق» وقوع مثل هذا لعزته وندرته فالمتوغّل فى التأله المتوسط فى البحث، لأن شرف التأله افخم واعظم من شرف البحث؛ فاذا كان له شرف التأله وشرف التوسط فى البحث فهو اولى من غيره، وان لم يوجد من له بحث بل تأله فقط، فهو اولى من الباحث فحسب، وهو خليفة الله الذى لا يمكن خلو الارض عن امثاله، لأن القسمين الاولين نادران، وانما كان اولى من الباحث لانه لا بدّ للخلافة من التلقى. لان خليفة الملك ووزيره لا بدّ له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اى لا بدّ له من ان يأخذ منه ما يحتاج اليه؛ والمتأله له قوة الأخذ عن البارى تعالى والعقول دون فكر ونظر باتصال ووحى، والباحث لا يأخذ شيئا الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار، فلهذا كان اولى من الباحث، فحسب.

قوله «ولستُ اعنى بهذه الرئاسة التغلب». فان كثيرا من المتغلبين لا يستحقون المخاطبة لنقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية، بل نعنى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسية اما الذوقية والبحثية جميعا، اى الذوقية فقط، لأنه قد بان انه لا رئاسة للباحث الصرف «بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا»، كسائر الانبياء ذوى الشوكة والملك وبعض حكماء الملوك، مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر، وبعض البطالسة واليونانيين وبعض الصحابة وامثالهم؛ «وقد يكون خفيا»، كسائر متألهى الحكماء من المشهورين او من الخاملين وهؤلاء ارباب التأله المحققين يسمّوهم الجمهور والعامة «الاقطاب»؛ ويكون فى كل عصر وزمان منهم جماعة الا ان اعظمهم واتمهم كمالا واحدا كما جاء فى الاخبار النبوية. «واذا كانت السياسة» والحكم والسيف بيد المتأله البحّاث، أو المتأله فقط، يكون ذلك «الزمان نوريا» لتمكنه من نشر العلم والحكمة

والعدل وسائر الاخلاق المرضية. وحمله الناس على المحجّة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام، ومتألهى الحكماء. «واذا خلا الزمان عن تدبير الهى»، يعنى عن التدبير الذى سنّة البارى، عزّ وجلّ على سنّة انبيائه وحكمائه، «كانت الظلمات حينئذ غالبة» كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغَباوة والجهالات. وهذه الاحوال موجودة فى اهل زماننا هذا لضعف الشرايع واهمالها فيه وانطماس السبيل الحكمية والمناهج العقلية. «واجود الطلبة[٨٣] طالب التأله والبحث» يجمع بين الكمالين، «ثم طالب التأله، ثم طالب البحث»، لان طالب التأله طالب لتلقى الخلافة التى هى المقصد الاقصى، والباحث لا خلافة له ولا رئاسة. ولأن طلب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات.

‹وقوله› «كتابنا هذا لطالبي التأله والبحث». اما التأله، فالموجود من علم الذوق والانوار الالهية ههنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله، او قريب منه فهو ختم على الحقيقة. واما البحث، ففيه جمل اصول العلوم وقواعدها، كالمنطق والطبيعى والالهى، واحوال أُخرى لها خطر عظيم وليس للباحث الذى لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب، لانه مبنى على الاصول الكشفية الذوقية، والحكمة البحثية مبنية على اصول أُخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ.

‹وقوله› «ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد»، ‹اى› فى الافكار والانظار الواصل الى التأله، او الطالب للتأله بعد حصول البحث واستكماله.

قوله «واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهى وصار وروده ملكة ‹له›». البارق الالهى عبارة عن انوار الفائضة على النفوس الناطقة عن المجردات العقلية عقب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية وبتلك الانوار والبوارق تعلم المجردات واحوالها، وهو

[٨٣] ل: الطلب

اكسير الحكمة. فاذا كان هذا الكتاب وما فيه من الرموز والاشارات والمطالب المهمة مبنيا على هذه الانوار، فمن لم يحصل له هذه الانوار ويصير ورودها ملكة ثابتة «له» لا يمكنه الاطلاع على اسرار هذا الكتاب. ولأن هذه الانوار اصل لمعرفة النفس والمجردات العقلية واحوالها؛ فاذا لم تحصل له هذه الانوار لا يفهم ما يقال من معرفة ذواتها وصفاتها، بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة الا موضوعاتها الاصلية فيضل ضلالا مبينا ويخسر خسرانا عظيما بخلاف صاحب الاشراقات العقلية؛ فانه ينتقل ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق، ووصل اليه بالنفس فلا يضل وانما قيّده بقوله: «وصار وروده ملكة»، لأنه ان لم يصير الورود ملكة ثابتة مستقرة تلحظه النفس وتتصوره ويتمكن من ضبطه واستثباته لا يمكنها ان يبتنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام، وغيره لا ينتفع به من اصحاب البحث الصرف او اصحاب الانوار الغير الثابته. هذا اقلّ الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة، وهى آخر المراتب.

قوله «فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث محكمة»، لانها مبنية على اصول وقواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تثبت بأمور ضرورية: على هذه القواعد فرّعوا الفروع وبسّطوا الاقوال وقرّبوا المطالب وقرّروا المسائل، فهى لاجل ذلك حسنة محكمة. «وقوله» «وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الاشراقية»، لما ذكرنا من اختلاف الاصول وتباين المآخذ والمسالك.

قوله «بل والاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية»، اى دون لوامع وشوارق نورية عقلية تكون مبنية للاصول الصحيحة. «فان من هذه القواعد ما يُبتنى على هذه الانوار» بل بعضها يبتنى على ما ابتنى عليه بعضها، على قواعد أُخرى على ما استعمله عند وقوفك على ما فى هذا الكتاب. «حتى لو وقع لهم فى الاصول» التى تبتنى عليها هذه العلوم «شك» وشبهة فانه انما يزول بخلع النفس عن البدن ومعاينة المبادئ العقلية. «فكما شاهدنا المحسوسات وتيقّنا بعض

احوالها»، كما فعلنا فى الارصاد والاجسام الطبيعية، فاذا شاهدنا آلة الرصد وحسباناتها وشاهدنا احوال الكواكب من الحركات وكمياتها واستقاماتها ورجوعها وصعودها وهبوطها ومقاديرها وابعاد ما بيّنها بآلات الرصد، ثم بنينا على ذلك علم الهيئة وما يتعلق به، وكذا ايضا شاهدنا الاجسام الطبيعية وبعض احوالها من الاشكال والمقادير والالوان والحركات والسكونات وسائر التغيرات، ثم بنينا عليه بعض العلوم الطبيعية، «فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء»، كذواتها المجرّدة واشراقاتها ولمعاتها وبعض هيآتها النورية، ثم نبنى عليها العلوم الحكمية والاسرار الربانية.

قوله «ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة فى شئ»، اى كل من ليس طريقه هذه الطريقة وليس تعويله فى تحصيل العلوم على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار، فليس له طائل من الحكمة ولا يعتمد على علمه وحكمته «وستلعب به الشكوك»، لأنه إذا كان اعتماده على البحث الصرف ومعوّله على القال والقيل وعلى الاقيسة والبراهين فلا يتحصّل له بحث مّا ولا تطمئن نفسه الى ما اثبته القياس مع كثرة المغالطة والشبهة ويمكن ايراد الاسئلة[٨٤]، اما ترى الى حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فى ذلك وتخبطوا وتحيروا من كثرة الاسئلة الواردة عليهم، ويشكّك اللاحق على السابق حتى ان الذكى العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم ويقول لو كان ما ذكروه برهانا لسلم من القدح والطعن.

قوله «والآلة الواقية للفكر»، اى المنطق الواقى للفكر والذهن عن الخطأ والزلل «جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد» لأن المقصود من هذه الآلة صون الذهن عن الخطأ والاضطراب. وهذه الضوابط المختصرة المذكورة ههنا هى لباب هذا الفن وخلاصة ما يحتاج الفكر اليه فى صحة انتقالاته من المعلوم الى المجهول مع تصرفات حسنة وتنقيحات لطيفة وتهذيب شديد، خالية

---

[٨٤] س: الاسوله. ل: الاسوا

عن الحشو والفضول، وهى جامعة للذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد[٨٥]، «وهى كافية للذكى ولطالب الاشراق»، وذلك لأن الفطن الذكى بجودة حدسه[٨٦] وصفاء ذهنه وكثرة نوره يكفيه اقلّ اشارة وادنى ايماء؛ والبليد لا يفهم القليل ولا يقنعه الكثير. وطالب الذوق والكشف اذا تفطن لما هو بسبيله من شروق الانوار ولمعان البروق فيصير لذلك جازما باكثر المطالب ومهمّات المسائل، لان ذلك النور هو اكسير العلم والحكمة؛ وما لا يتهيأ له الجزم به، لتوقفه على الفكر الصرف، فيكفيه من علم المنطق اقلّ المختصرات والضوابط لنورية نفسه وسرعة قبولها. ‹قوله› «ومن اراد التطويل والتفصيل»[٨٧] فعليه بالكتب المفصلة، كـ«المطارحات»، و«التلويحات»، و«الشفا»، و«النجاة»، وغيرها من الكتب.

قوله «ومقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين: القسم الاول فى ضوابط الفكر»، الذى به يعلم صحيح الفكر من فاسده، وهى صناعة المنطق وكيفية حل المغالطات وبعض القواعد المهمّة المحتاج اليها فى قسم الانوار؛ وينحصر فى ثلاث مقالات. والقسم الثانى فى الانوار الالهية، وما يتعلّق بها من معرفة مبادئ الوجود وترتيبه، وسيأتى ان شاء الله تعالى الكلام فيه مفصّلا.

---

[٨٥] ض: التقلد

[٨٦] ل: حديثه

[٨٧] ط: ـ التفصيل

القسم الاول فى ضوابط الفكر

وفيه ثلاث مقالات

المقالة الاُولى فى المعارف والتعريف

وفيها ضوابط سبعة

قال الشيخ:

الضابط الاول

‹فى دلالة اللفظ على المعنى›

(7) هو ان اللفظ دلالته على المعنى الذى وُضع بازائه هى دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفّل؛ ـ ولا تخلوا دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل اذ ليس فى الوجود ما لا لازم له؛ ولكنها قد تخلوا[٨٨] عن دلالة الحيطة، اذ من الاشياء ما لا جزء له، والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه. فمن قال «رأيت حيوانا» فله ان يقول «ما رأيت انسانا»، ولا يمكنه ان يقول «ما رأيت جسما»، او «متحركا بالارادة»، مثلا.

اقول: اعلم ان المنطق علم يعلم منه صحيح النظر عن فاسده تصوّريا كان او تصديقيا؛ وقد عرف بتعريفات عدة، كقولهم: آلة قانونية تعصم مراعاتها[٨٩] الانسان عن ان يضل فى فكره؛ او، علم يتعلم منه ضروب الانتقال من المبادئ الى المطالب؛ او، علم يكشف عن حقيقة الصدق والكذب فى الاقوال والحق والباطل فى الاعتقاد والافعال وامثال ذلك كثير وكلها ترجع الى معنى واحد. وهذه الآلة التى هى المنطق تنقسم الى قسمين: تصوّرات وتصديقات. وذلك باعتبار ان المعانى الحاصلة فى الاذهان فانها اما ان تعتبر بالنسبة الى نفس حصولها فى

---

[٨٨] يش؛ ش؛ ط: يخلو

[٨٩] س: مراعاته

الاذهان الذى هو نفس ادراكها فقط، او بالنسبة الى الحكم[٩٠] عليها بنفى او اثبات. والاعتبار الاول هو التصوّر؛ والثانى هو التصديق[٩١]. ثم ان التصوّرات والتصديقات لا يجوز ان تكون كلها ضرورية والا لما فقد احد علما من العلوم، ولا كلها نظرية والا لزم الدور او التسلسل؛ فاذن بالضرورة بعضها ضرورى[٩٢]؛ كتصوّر الوجود، وان الواحد نصف الاثنين؛ وبعضها نظرى، كتصوّر الملك وحدوث العالم. وتنتهى النظرية الى القسم الضرورى حتى لا يلزم دور ولا تسلسل؛ ثم ان النظر والفكر الذى هو ترتيب مقدمات معلومة ترتيبا خاصا بأن يكون لبعض اجزاء الشئ عند البعض الآخر وضع مّا ليتأدى منها الى تحصيل غير المعلوم وليس مما يصيب دائما لاختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب؛ فلا بدّ وان يكون الخلل فى الفكر لاوهام كاذبة وخيالات فاسدة، فقد يكون فى المادة، وهو ما يقع الترتيب فيه؛ اما فى التصوّرات، كأخذ العرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل؛ واما فى التصديقات، فكأخذ الوهميات والمشبّهات والمخيّلات مكان اليقينيات؛ وقد يكون فى الصورة، وهو نفس الترتيب، كالتعريفات الفاسدة فى التصوّرات والضروب الغير منتجة فى التصديقات. وقد يكون الخلل فى المادة والصورة معا. فغاية المنطق معرفة التصوّرات والتصديقات المعلومة المناسبة لمطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تأليفهما المستقيم والمعوّج، والفطرة الانسانية لا تستقلّ بذلك فاحتجنا الى تحصيل آلة قانونية يعصم الذهن مراعاتها عن الخطأ فى الفكر[٩٣]، وهو

---

[٩٠] س: الاحكام

[٩١] «سهروردى از اصطلاحات «تصور و تصديق» استفاده نمى كند: در اين مورد اما قطب الدين شيرازى آن دو را برابر با نظر شيخ اشراق دانسته، ولى اضافه مى كند كه «العلم الاشراقى» به علم تصورى و علم تصديقى تقسيم نمى شود، زيرا در علم حضورى «تصور و تصديق» زمانا معادلند. م؛ ر. ك.: شيرازى، «شرح حكمة الاشراق»، ص ٢٨ س ١٣»

[٩٢] س: ضرورية

[٩٣] س: ـ فى الفكر

المنطق. الا ان يؤيّد ابن البشر بخاصية فى نفسه يستغنى بها[٩٤] عن تعلم المنطق، او ينفع الفكر على القسم البديهى. والمنطق رئيس العلوم، اذ اعنى بالرئاسة نفوذ حكمة فى الغير دون نفوذ حكم الغير فيه؛ وان عنى بالرئاسة[٩٥] انه مقصود بالذات فليس برئيس.

قوله: «هو ان اللفظ».

‹اقول:› الدلالة هو فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيّله بالنسبة الى العالم باللفظ، ودلالة اللفظ على المعنى بان كان على تمام المعنى الذى وُضع اللفظ بازائه يُسمّى عند المنطقيين «دلالة المطابقة» لمطابقة اللفظ لمجموع المعنى الذى وضعه الواضع بازائه، مأخوذ من طبق النعل على النعل وهو مساواة احدهما للآخر وسمّاها الشيخ «دلالة القصد»، لان الواضع الاول قصد بوضع لفظ الانسان لمناه وضعه لمجموع الحيوان والناطق فدلالة الانسان عليهما يسمّى دلالة المطابقة والقصد، وان كان دلالة اللفظ على جزء المعنى يسمّى «تضمنا» عند المنطقيين، وعند الشيخ «دلالة الحيطة» لان لفظ الانسان اذا دلّ على مجموع الحيوان الناطق فقد دلّ بالتضمن على احدهما اولا وتضمنّه اذ فُهم الجزء السابق على فهم الكل؛ واذا دلّ اللفظ على مجموع المعنيين واحاط بهما فقد احاط باحدهما اولا، وان كان دلالة اللفظ على لازم المعنى فيسمّى «التزاما» عند الجمهور وعند الشيخ «دلالة التطفل»، لان لفظ الانسان اذا دلّ على الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى احدهما بالتضمن فيدلّ على قابل صناعة[٩٦] الكتابة بالالتزام للزوم ما له لزوما ذهنيا بمعنى انه متى حصل الشعور بالمزوم حصل الشعور باللازم؛ وسمّاها الشيخ «تطفلا» لأن اللازم خارج عن مفهوم الملزوم تابع له غير داخل فيه، كما ان

---

[٩٤] ل: ـ بها
[٩٥] س: بالراس
[٩٦] س: صنعة

الطفيلى خارج عن الجماعة تابع لهم غير داخل فى جملتهم؛ واحترز بعض المتأخرين[٩٧] بقوله من حيث هو جزئه فى التضمن عن دلالة اللفظ على الجزء المُسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين الكل والجزء، كالعالم الموضوع للاثيرى والعنصرى معا ولكل واحد منهما، فيدلّ على المجموع بالمطابقة وعلى كل واحد ايضا من حيث الوضع؛ ويدلّ بالتضمن من حيث كونه جزءا ومن حيث هو لازم فى الالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المُسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين المُسمّى ولازمه، كالشمس الموضوع للقرص والشعاع، فيدلّ لفظ الشمس على الشعاع من حيث الوضع بالمطابقة، ومن حيث اللزوم للقرص بالالتزام. فلولا التقييد بالحيثية لدخلت دلالة التضمن والالتزام فى المطابقة، فمن حيث هو جزئه فى التضمن يخرج دلالة على الجزء المسمى بالمطابقة. فانه تلك الدلالة ليست لكونها جزءا، بل لكون النفس موضوعا له يخرج بقوله من حيث هو اللازم دلالة اللازم المسمّى بالمطابقة، فانه ليس لكونه لازما بل لكونه موضوعا له ولا بدّ من ذكر هذا القيد فى المطابقة، لئلا تنتقض بدلالة اللفظ على جزء مّا وضع له عند كون اللفظ مشتركا بين الجزء والكل. وان قيد بتوسط الوضع فى الدلالات الثلاث فلا يرد على دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء فى حدّ التضمن عند الاشتراك، اذ ليس ذلك بتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس المدلول وبالعكس فى حد المطابقة وكذلك فى الالتزام، فان ذلك ليس بتوسط الوضع اللازم، بل بتوسط الوضع لنفس المُسمّى. وانما قيد[٩٨] الشيخ هذه القيود فى الدلالات الثلاث لاعتماده على ان القرينة المعنوية فى حكم القرينة اللفظية، فهذه القيود مضمرة مرادة فى جميع اجزاء الحكمة؛ وصرّح الرئيس ‹ابو على سينا› بذلك وحينئذ يُستغنى عن ذكر هذه القيود.

---

[٩٧] ل: ـ المتاخرين

[٩٨] س: اهمل

قوله: ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل.

اقول: يجب ان يكون الملزوم الموجود الموصوف بكونه باللازم لا يخلوا عن اللازم بحالة متى حصل الشعور بالملزوم[۹۹] حصل الشعور باللازم. اذ الدلالة تتعلّق بالفهم فيكون اللازم بحالة اذا اطلق لفظ الملزوم فهم منه اللازم، واقلّ ما يلزم الماهيه انما شئ او وجود او حقيقة او ليس غيرها او انها معلومة، وامثال ذلك. فدلالة المطابقة والقصد تستلزم دلالة الالتزام والتطفل، واوردوا عليه بانه لا يلزم ان يكون لكل ماهية لازم يلزم[۱۰۰] من تصوّر الماهية تصوّر اللازم، اذ لا يلزم ان يكون لكل ماهية لازم: هذا شأنه لامكان تصوّر كثير من الماهيات مع الذهول عن لوازمها. فانا لا نسلّم ان الشيئية والوجود والغيرية وامثالها لازم لكل ماهية لتصورنا لتلك الماهيات المذكورة مع غفلتنا عن اللوازم المذكورة.

قوله: ولكنها قد تخلوا عن دلالة الحيطة اذ من الاشياء ما لا جزء له.

اقول: دلالة التضمن والحيطة غير لازم لدلالة المطابقة والقصد، فانه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، وهنا لا يلزم من انتفاء التضمن انتفاء المطابقة والقصد لامكان كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة بسيطة لا جزء لها، كدلالة لفظ الآلة على معناه، فحينئذ توجد الدلالة القصدية بدون التضمن فلا يكون لازما والالتزام لا يلزم التضمن اذ لا[۱۰۱] يجب ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهنى يلزم من تصوّرها تصوّره: واما التضمن والالتزام فهما تابعان[۱۰۲] للمطابقة، فان التضمن فهم جزء المُسمّى، والالتزام فهم لازم المُسمّى، فهما فرعان تابعان لها، والفرع والتابع لا يوجد بدون المتبوع والاصل.

---

[۹۹] س: ـ بالملزوم

[۱۰۰] س: لزم

[۱۰۱] ل: ـ لا

[۱۰۲] س: مانعاك

قوله: والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه.

اقول: ذكر بعض العلماء ان لفظ العام الكلي يدلّ على ما تحته من الجزئيات بالمطابقة، فذكر الشيخ فى معظم كتبه فساد ذلك، بان العام، كالحيوان مثلا، لو دلّ على الخاص، كالانسان، لكان دلالته عليه لا بدّ وان يكون باحد الآلات الثلاث وليس بالمطابقة، اذ ليس مفهوم الانسان بعينه هو مفهوم الحيوان، ولا بالتضمن ايضا، اذ ليس مفهومه جزءا من مفهوم الحيوان ولا بالالتزام، فانه لا يلزمه لزوما ذهنيا ثم الحيوان العام لو دلّ على الانسان الخاص بخصوصه لما صحّ ان يقال لمن قال «رأيت حيوانا» ان يقول «ما رأيت انسانا»، لكن له ان يقول ذلك ولا يصحّ ان يقول «ما رأيت جسما» او «متحركا بالارادة» لدلالة الحيوان على ذلك.

قال الشيخ:

الضابط الثانى

‹فى ادراك الشئ، والمعنى العام، والمعنى الشاخص›

(8) هو ان الشئ الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه، على ما يليق لهذا الموضع، هو بحصول مثال حقيقته فيك. فان الشئ الغائب ذاته اذا علمته، ان لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده؛ وان حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو. فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذى فيك مثاله. والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بـ«المعنى العام» واللفظ الدال عليه هو «اللفظ العام»، كلفظ الانسان ومعناه؛ والمفهوم من اللفظ اذ لم يتصوّر فيه الشركة لنفسه اصلا هو «المعنى الشاخص»، واللفظ الدال عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه. وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة اليه سمّيناه «المعنى المنحط».

اقول: زعم المشاؤون ان الادراك منحصر فى التصوّر والتصديق، لأنه ان كان ساذجا فهو التصوّر، وان كان معه حكم بنفى او اثبات فهو التصديق؛ وهذا

انما يصحّ في الادراك التصوّري؛ فاما علم البارى تعالى والعقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الاشراقية الحاصلة بعد ان لم تكن، فانه يحصل للمدرك شئ بعد ان لم يكن، وهو الاضافة الاشراقية لا غير الكافى منها[١٠٣] مجرد الحضور فيخرج عن القسمين، الا ان يريد بـ«العلم» العلوم التحددية، وهى العلم بالاشياء الغائبة، كما ذكره الشيخ بقوله «هو ان الشئ الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع»، الذى هو اول الشروع فى الحكمة الغير الخالى عن التساهل الآتى تحقيقه فى قسم الانوار على ما اشرنا اليه، فانه ينحصر فى القسمين المذكورين؛ والحاصل ان ادراك الاشياء الغائبة عنا انما بحصول امثلة حقيقتها فينا، لان الشئ الغائب عنا ذاته اذا علمناه ان لم يحصل منه أثر فينا فيستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده، وهو محال؛ وان حصل منه أثر فينا ولم يطابق ما فى الخارج فلم يكن معلوما كما هو، لكنك قد علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمته فالأثر الذى فينا صورته ومثاله.

قوله: والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العام.

اقول: كل لفظ له معنى واحد يصلح لمطابقة كثيرين، وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه يُسمّى ذلك المعنى «كليا» و«عاما»؛ وكذلك اللفظ الدالّ عليه يُسمّى «كليا» و«لفظا عاما»، كالحيوان معنى ولفظا؛ وان كان للفظ معنى واحد يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه لنفسه فيُسمّى ذلك المعنى «جزئيا» و«شخصيا»، وكذلك اللفظ الدالّ عليه، كلفظ زيد ومعناه. ثم الكلى اما ان تكون الشركة فيه بالفعل، كالانسان المشترك فيه بين زيد وعمرو وخالد وغير ذلك من الافراد الغير المتناهية، وقد تكون الافراد المشترك فيها بالفعل

---

١٠٣ س: فيها

متناهية، كالكواكب، او تكون الشركة بين افراد الكلي[١٠٤] بالقوة، كالشمس، عند من يجوز وجود شموس كثيرة فبتقدير وجودها يكون لفظ «الشمس» واقعا عليها بمفهوم واحد، او كالآلة الذى مفهومه من حيث الذات لا يمنع من الشركة، والا لما افتقرنا فى ثبوته الى البرهان. فامتناع الشركة ما جائت من نفس المفهوم بل من دليل منفصل: فالقسم الاول الذى الشركة فيه بالقوة له فرد ممكن، وفى الثانى واجب: او تكون الشركة فى شئ لا وجود لمسمّاه فى الخارج لا فى الواحد ولا فى الكثير: فقد يكون ممتنع الوجود فى الخارج، كشريك البارى، ولولا ان له معنى مفيدا والا لامتنع الحكم عليه بالامتناع: او يكون ممكن الوجود فى الخارج، كجبل من ياقوت وبحر من زيبق.

قوله: وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة اليه سمّيناه «المعنى المنحط».

اقول: كل كلمتين ان لم يصدق شئ منهما على شئ مما يصدق عليه الآخر فهما المتباينان، كالانسان والفرس: وان صدق كليا من كلا[١٠٥] الطرفين فهما المتساويان، كالانسان والناطق: او كليا من احد الطرفين جزئيا من الآخر وهما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقا، كالحيوان والانسان، فالحيوان يشتمل الانسان والفرس وغيرهما: فالحيوان الشامل هو العام والانسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة الى العام ينحط معناه عن معناه ولخصوصه وعدم شموله ما يشمله الحيوان: وان صدق كل واحد منهما على الآخر جزئيا، فهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه، كالحيوان والابيض.

قال الشيخ:

[١٠٤] ل: الكل
[١٠٥] س: احد

الضابط الثالث
‹في الماهيات›

(9) هو ان كل حقيقة فاما بسيطة، وهى التى لا جزء لها فى العقل، او غير بسيطة، وهى التى لها جزء كالحيوان، فانه مركب من جسم وشئ يوجب حياته؛ والاول جزء عام، اى اذا أُخذ هو والحيوان فى الذهن كان هو، اى الجسم، اعم من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة اليه؛ والثانى هو الجزء الخاص الذى لا يكون الا له. والمعنى الخاص بالشئ يجوز ان يساويه، كاستعداد النطق للانسان، ويجوز ان يكون اخص منه، كالرجولية له. والحقيقة قد تكون لها عوارض مفارقة، كالضحك بالفعل للانسان، وقد تكون لها عوارض لازمة. واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها، كنسبة الزوايا الثلاث للمثلث[١٠٦] فانها ممتنعة الرفع فى الوهم؛ وليس ان فاعلا جعل المثلث ذا زوايا ثلاث، اذ لو كان كذا لكانت ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث، وكان يجوز تحقق المثلث دونها، وهو محال.

اقول: كل حقيقة سواء كانت فى الاعيان او فى الاذهان، فاما ان تكون بسيطة واما ان تكون مركبة. فالبسيطة هى التى لا جزء لها فى العقل اصلا، كالبارى تعالى[١٠٧]؛ والمركبة هى التى يكون لها جزء او اجزاء، كالحيوان المركب من الجسمية ومن شئ تقتضى حياته وهى النفس الحيوانية والجسمية جزء عام بمعنى انه اذا أخذ هذا الجزء مع الحقيقة الحيوانية التى هذا جزئها فى الذهن كانت الجسمية الذاتية اعم من الحيوانية، والحيوانية الخاصة منحط بالنسبة الى الجسمية العامة والنفس[١٠٨] الحيوانية جزء خاص لا يوجد الا فى الحيوان، وهو الذاتى

---

[١٠٦] يرا طا: الى المثلث. يش؛ ش: الثلث

[١٠٧] س: + والنقطة

[١٠٨] ل: - والحيوانية ... والنفس

الخاص، وهذا الجزء الخاص بالحقيقة قد يكون مساويا للحقيقة، كاستعداد النطق للانسان، وقد يكون اخص منها، كالرجولية، ولا بدّ من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة، والا لزم ان تكون كل ماهية مركبة من اجزاء غير متناهية لا مرّة واحدة بل مرارا بغير نهاية على ان كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد، وكل ماهية بسيطة لا جزء لها اصلا؛ واما المركبة فلا بدّ لها من ذلك. والجزء الذاتى لا بدّ وان يسبق تصوّره تصورّ الماهية التى لا يمكن تحققها بدون جزئها، فان الشئ المركب لا يحصل فى العقل الا بأجزائه فيتأخر بالذات عن حصول اجزائه، فتتقدم اجزائه عليه لا محالة عقلا، ويجوز تصورّ تقدم الذاتى فى الوجود الخارجى على الذات لان تقدمه من لوازم ذاته، فاذا تصورّنا الذات تصورّنا تقدمه.

قوله: والحقيقة قد تكون لها عوارض.

اقول: كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة فهى غير لازمة لها، كسائر العوارض المفارقة، كالضحك بالفعل للانسان والكتابة بالفعل له. وكل صفة واجبة الثبوت للموصوف فهى لازمة له، اذ لا معنى له الا ما لا ينفك عن الشئ وجزء الماهية لم ينفك عنها، فهو لازم ايضا الا ان اصطلاح المنطقيين يخصص اللازم بالوصف الخارجى الغير المنفك عن الماهية وعرف بانه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها؛ والمراد بالصحبة صحبة الدوام ليخرج المفارق. وقيل ان اللازم هو الذى لا ينفك عن الشئ لأمر عائد اليه ولا يكون جزءا منه؛ ولوازم الماهية والوجود، ككون الانسان مخلوقا او مولودا او محدثا، داخلة فيه سواء كانت بوسط او بغير وسط؛ ثم اللازم، ان كان للماهية، فاما ان يكون بلا وسط، كالتعجب للانسان والزوجية للاربعة والفردية للثلاثة؛ او بوسط، كالضاحك اللازم للانسان بواسطة التعجب، والوسط محمول يلزم الموضوع بسبب محمول آخر، كقولك «كل انسان متعجب وكل متعجب ضاحك فكل انسان ضاحك»، والضاحك لحق الانسان بواسطة التعجب، ويجب وجود اللازم بلا واسطة لانه ان كان موجودا ثبت

المدعى، والا فتنتهى الاوساط الى لازم بلا وسط لئلا يلزم دورا وتسلسلا ، واخطأ من رسم الذاتى بأنه الذى لا تكون نسبته الى الماهية نسبة العلة ، او انه الذى لا يمكن توهم الرفع ، فان اللوازم[١٠٩] تشاركه فى هاتين الأمرين؛ واللازم التام ما يجب نسبته الى الماهية لذاته ولا يمكن رفعه فى الذهن، كالزوايا الثلاث للمثلث والتعجب والضحك بالقوة للانسان؛ فان هذه اللوازم لو جاز ارتفاعها فى احد الوجودين لم تكن لوازم، وليس ان الفاعل الخارجى جعل المثلث ذا زوايا ثلاث فكان حينئذ يلزم ان تكون الزوايا الثلاث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث، فكان يجوز ان يوجد المثلث دون الزوايا الثلاث، وهو محال. فالعلة للزوايا الثلاث هى نفس المثلث لا غير؛ واللازم الناقص ما يمكن رفعه فى الذهن دون العين، كعمى الاكمه، فانه يمكننا تصوّر الاكمه بصيرا ذهنا ولا يمكننا رفع ذلك فى العين. والعرض المفارق هو الذى لا يكون مقوّما ولا لازما ، فقد يكون بطئ الزوال، كالشباب والشيخوخة ، وقد يكون سريع الزوال ، كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

قال الشيخ:

الضابط الرابع
«فى العرض اللازم والمفارق»

(10) هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها ، فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها ، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته نفس الحقيقة، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق والرفع. والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل ، وان له مدخلا فى تحقق الكل. والجزء الذى يوصف به الشئ، كالحيوانية للانسان ونحوها ، سمّاه اتباع المشائين «ذاتيا»،

---

[١٠٩] س: اللازم

ونحن نذكر فى هذه الاشياء ما يجب. والعرض[110] اللازم او المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل مّا فى وجوده. والعرض قد يكون اعم من الشئ، كاستعداد المشى للانسان، وقد يختص به، كاستعداد الضحك للانسان.

اقول: المعلولات الممكنة واجبة بعللها، فاذا قطعنا النظر عن العلة لا يكون للمعلول وجود اصلا. فاذا وُجد شئ مع قطع النظر عن شئ آخر، او فُرض عدمه، فان ذلك الشئ لا يكون علة لذلك الشئ الآخر ولا الآخر معلولا له؛ فاذا اردنا ان نعرف ما يجب للحقيقة من ذاتها وما يجب لها من غيرها ننظر اليها بعقولنا مع قطع النظر عن كل ما سواها؛ فما يجب لها فى هذه الحالة ويستحيل رفعه عنها فعلته نفس الحقيقة دون العلة الخارجية، اذ التقدير قطع النظر عن غيرها فلو كان لحوقه لعلة خارجة لما امكن ملاحظته بدونها[111]، بل كان ممكن اللحوق والرفع. فاذا نظرنا الى الجسم، مثلا، وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتأثير الفاعل الخارجى، فالواجب له لذاته هو المقدار المطلق والوضع المطلق دون المخصوصين، كذراع او قيام، لانه كما لم يمكن ملاحظته بدون المقدار المطلق والوضع المطلق وامكن بدون المخصوص[112] وجب انتساب الاولين الى الجسم دون الاخرين فهو علة لهما.

قوله: والجزء من علاماته.

اقول: الجزء المقوّم للماهية، وهو المسمّى عند المشائين «ذاتيا» له امارتان: احديهما تقدم تعقله على تعقل الماهية، لانه جزء لا يمكن وجود الماهية بدونه، فان الذاتى اذا تصوّره العقل وتصوّر ما هو ذاتى له فانه يمتنع تصور الذات الا اذا تصور بالذاتى اولا، لان المركب يمتنع حصوله فى العقل الا بجملة اجزائه، فهو

[110] س: ط: العرضى

[111] س: بدونه

[112] س: المخصوصين

متأخر بالذات عن حصول اجزائه. الامارة الثانية للذاتى: هو ان يكون له مدخل فى تحقق الكل، اى انه يكون علة ناقصة، وهى التى يجب ان يعدم المعلول بعدمها ولا يجب بوجودها وحدتها، بل بها مع باقى الاجزاء الآخر، وسيأتى تمام البحث فى الذاتى.

قوله: والعرض[١١٣] اللازم.

اقول: العوارض الخارجة عن الماهية، سواء كانت لازمة او مفارقة، وجودها تابع لوجود الماهية فيتأخر وجودها عن وجودها بالذات وكذلك تعقلها عن بعضها. واعلم ان قولهم ان الذاتى هو الذى نسبته الى الماهية لا تكون نسبة العلة يشاركه بعض الاعراض، كالزوايا الثلاث للمثلث. فان الذاتى لم[١١٤] يفتقر فى حصوله للماهية الى علة أُخرى فاعلة، اذ الذى جعل الانسان انسانا هو الذى جعله حيوانا؛ فان الجعلين لو اختلفا لامكن جعله انسانا مع عدم جعل الحيوان، وهو محال. وهذا هو حكم اللوازم فان الذى جعل المثلث مثلثا، هو الذى جعله ذا زوايا ثلاثة، فان الجعلين لو اختلفا لامكن جعله مثلثا مع عدم حصول الزوايا الثلاث فيمكن وجود المثلث بدون الزوايا الثلاث، وهو محال. ومعنى «علة الذاتى» هى[١١٥] ان علة الذاتى العلة للماهية بواسطة تلك الذاتيات، فالجاعل يجعل الذاتيات اولا، ثم يحصل منها الماهية ثانيا، ثم يحصل لوازم الماهية ثالثا، الا ان اللوازم تكون معلولة للماهية والذاتى يكون علة ناقصة لها. ولما كانت اللوازم متأخرة فى الوجود عن الماهية ولا تنفك عنها اسندها بعض الحكماء الى الماهية وبعضهم الى علة الماهية، كما يستند المعلول الى العلة القريبة والبعيدة ويمتنع استناد

---

[١١٣] س: المرضى
[١١٤] ل، ح: هكذا بالاصل ولا يتم التركيب الا بحذف لما
[١١٥] ل: هو

الذاتى الى الماهية لتقدمه عليها[١١٦] فى الوجود ، بل يستند الى علة الماهية ؛ ولما كانت العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم وعند حصول الاستعداد للماهية فلا تكون الماهية علة تامة للوازم. ولم يفرّق الشيخ فى هذا الكتاب بين العرضى اللازم والمفارق، بل قال ان العرضى اللازم او المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل مّا فى وجوده، فكما كانت الماهية علة مّا للوازم فهى علة ما للاعراض المفارقة، اذ لولا استعداد الماهية لها لم يمكن حصولها من المفارق الا ان علتها اللوازم اظهر منها للاعراض المفارقة، فافهم؛ واللوازم المحتاجة الى العلة هى التى لها صورة فى الخارج. واما اللوازم الاعتبارية، فلا تحتاج الى علة. ثم اللوازم الخارجية للشئ قد تكون متكافئة، وهى التى لا يلحق بعضها بتوسط البعض، كالكاتب والضاحك، وقد لا تكون متكافئة؛ فيلحق البعض بالماهية بتوسط البعض، كالضحك اللاحق بالانسان بواسطة التعجب، وما يقع من هذا القسم فى الأعيان بحسب نهايته للبرهان الدال على نهاية السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة فى الوجود؛ والعرض الخارج عن الماهية قد يكون اعم من الماهية، كاستعداد المشى للانسان الشامل له ولغيره، وقد يكون مختصا بها لازما لها، كاستعداد الضحك للانسان.

قال الشيخ:

الضابط الخامس

‹فى انّ الكلى ليس بموجود فى الخارج›

(11) هو ان «المعنى العام» لا يتحقق فى خارج الذهن اذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها الشركة[١١٧]، فصارت شاخصة وقد

---

[١١٦] ل: لتقدم علتها

[١١٧] بش، ش، ط: ولا يتصور الشركة فيها

فرضت عامة، وهو محال. والمعنى العام[١١٨]، اما ان يكون وقوعه على الكثيرين بالسواء، كالاربعة على شواخصها، ويُسمّى «العام المتساوق»[١١٩]؛ واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص، كالابيض على الثلج والعاج وسائر ما في[١٢٠] الاتم والانقص نسمّيه «المعنى المتفاوت». واذا تكثّرت الاسماء لمسمّى واحد سُمّيت «مترادفة». واذا تكثّرت مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سُمّيت مثله[١٢١] «مشتركة». والاسم اذا أُطلق في غير معناه لمشابهة او لمجاورة او ملازمة يُسمّى «مجازيا».

اقول: المعنى العام، وهو الكلي، يمتنع حصوله في خارج الذهن، فإنه لو كان موجودا في خارج الذهن لكان له هوية متعيّنة لا يشاركه غيره فيها، بها يمتاز عن باقي الماهيات الخارجة، وحينئذ لا تكون تلك الهوية هوية عامة مشتركا فيها، بل خاصة متشخصة وكنّا فرضناها عامة كلية، هذا خلف.

قوله: المعنى العام.

اقول: اعلم ان اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا: فان كان كثيرا وكان المعنى واحدا، فهي «الالفاظ المترادفة»، كالاسد والليث ‹و› الهِزَبر؛ وان كان المعنى كثيرا فهي «الالفاظ المتباينة»، كالسماء والارض والمولدات؛ وان كان اللفظ واحدا والمعنى كثيرا، والاشتراك في ذلك اللفظ ليس لمعنى، فيُسمّى «مشتركا»، كاللون[١٢٢] المشترك بين الابيض والاسود. ولما كان اللفظ المشترك موضوعا لكل الحقايق بالسواء كان بالنسبة الى واحد غير معين مجملا والى المعين مبيّنا؛ وان كان الاشتراك في اللفظ لمعنى غير مقصود باللفظ فاما ان يكون مشابهة، كالفرس

---

[١١٨] يو: + و

[١١٩] ل: المتساوى. يو: تمام للتساوى. يش؛ ش: المتساوى + وفي اكثر نسخ المتساوق

[١٢٠] ط: فيه

[١٢١] ط: سميت امثاله. يو: ـ مثله

[١٢٢] ل: كالحيوان

الواقع على الحيوان الصاهل والمنقوش على الجدار وهو مشابهة فى الصورة، او ملازمة بسبب مناسبة او مشابهة بينهما. ويجب ان يكون التشابه فى الأمور المشهورة، كالشجاعة فى الاسد لا كالمخفى فى البخار. ويُسمّى «الفاظا مجازية» و «متشابهة» ان لم يترك الوضع الاول، وان ترك الوضع الاول تُسمّى «الفاظا منقولة»: فقد يكون الناقل هو الشرع، كالصلاة الموضوعة فى الاصل للدعاء ثم نقله الشرع الى افعال مخصوصة[١٢٣]، والصوم وقد يكون الناقل هو العرف العام، كالدابّة التى وضعها الواضع لكل ما يدبّ على الارض ثم نقل الى الفرس والبغل والحمار؛ وقد يكون الناقل العرف الخاص، كاصطلاحات النحاة الناقلين الحرف الموضوع لصرف الشئ الى اللفظ الذى معناه فى غيره؛ وان كان الاشتراك لمعنى مقصود باللفظ غير متساو فى الكل فيُسمّى «مشككا»، وينقسم الى ما يكون حصول المعنى فى البعض حاصلا قبل البعض الآخر، كالوجود الحاصل فى الواجب قبل الممكن، فالتشكيك فى هذا القسم بالتقدم والتأخر، وقد يكون التشكيك بالاولى والاخرى، كالوجود فى البارى والممكن، فانه فيه تعالى اقوى واتم من سائر الممكنات؛ وقد يكون التشكيك بالأشد والأضعف، كالبياض على الثلج والعاج وانما سُمّى «مشككا» لمشابهته المشترك من وجه، والمتواطئ من وجه آخر فيقع الناظر فيه فى شك انه مشترك او متواطئ، وان كان الاشتراك لمعنى متساو فى الكل وهو الذى يكون حصول ذلك المعنى فى جميع الافراد الذهنية والخارجية على السواء، كالحيوان بالنسبة الى جزئياته، فالاشتراك فى افراد الحيوان معنوى مقصود باللفظ ويُسمّى «الفاظا متواطئة»، اى متوافقة افراده فى معناه، وكذا الاربعة على شواخصها.

قال الشيخ:

---

[١٢٣] ل: ـ الموضوعة... مخصوصة: + والصوم

الضابط السادس

‹فى معارف الانسان›

(12) هو ان معارف الانسان فطرية او غير فطرية. والمجهول اذا لم يكفه التنبيه والاخطار بالبال وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التى للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه[١٢٤] ذات ترتيب موصل اليه منتهية فى التبيّن الى الفطريات، والا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له اول علم قط، وهو محال.

اقول: لما كانت معارف الانسان لا تخلوا عن ان تكون اما تصوّرات او تصديقات، وكل واحد من التصوّر والتصديق ينقسم الى: فطرى، وهو ما لا يكون حصوله فى العقل موقوفا على الاكتساب فى التصوّر او ما يكون تصوّرا للطرفين كافيا بالجزم بالنسبة بينهما؛ وغير فطرى، وهو الكسبى. اما من التصورات، فهو ما يفتقر حصوله فى العقل الى كسب؛ واما من التصديقات، فهو ما يفتقر فى الجزم بالنسبة الحكمية الى برهان.

قوله: والمجهول اذا لم يكفه التنبيه.

اقول: المجهولات التصوّرية والتصديقية اذا لم يكف فى معرفتها التنبيه والاخطار بالبال، كما فى الضروريات، ولم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن اكتسابه بالرياضات الحقيقية والمجاهدات البدنية والتجردات التى يتصل بها الحكماء والمجرّدون من الصوفية الى معرفة المجردات من النفوس والعقول والواجب لذاته فان لنا طريقا خاصا، غير الفكر، من الرياضات والمجاهدات تؤدى الى مشاهدة هذه الجواهر النورية، كما ستعرفه فى هذا الكتاب، فحينئذ لا بدّ من اقتناصه بالفكر، وهو ترتيب أمور معلومة ترتبا خاصا يتأدى منها الى معرفة

---

١٢٤ ل: الى

المجهولات التصوّرية والتصديقية منتهية فى آخر الأمر الى الفطريات، لئلا يلزم دوران علم كل مطلوب بالآخر او تسلسل اذا توقّف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله من المطالب، وهو محال لتوقف كل مطلوب على ما لا يتناهى، وحصول ما لا يتناهى دفعة واحدة فى الذهن محال، فلا بدّ من الانتهاء الى الفطريات، كما عرفته.

قال الشيخ:

الضابط السابع
«فى التعريف وشرايطه»

(13) هو ان الشئ اذا عُرّف لمن لا يعرف، فينبغى ان يكون التعريف بأمور تخصه اما لتخصيص الآحاد او لتخصيص[١٢٥] البعض او للاجتماع. والتعريف لا بدّ وان يكون باظهر من الشئ، لا بمثله او بما[١٢٦] يكون اخفى منه او يكون لا يعرف الشئ[١٢٧] الا بما عُرّف به. فقول القائل فى تعريف الاب «انه هو الذى له الابن» غير صحيح، فانهما متساويان فى معنى[١٢٨] المعرفة والجهالة، ومن عرف احدهما عرف الآخر: ومن شرط ما يُعرف به الشئ ان يكون معلوما قبل الشئ لا مع الشئ: او يقال «النار هى الاسطقس الشبيه بالنفس» والنفس اخفى من النار. وكذا قولهم «ان الشمس كوكب يطلع نهارا»، والنهار لا يُعرف الا بزمان طلوع الشمس. وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ، فان تبديل اللفظ انما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والاضافيات ينبغى ان تُؤخذ فى حدودها السبب الموقع للاضافة، والمشتقات تُؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر مّا فى

---

[١٢٥] ط: لتخصص

[١٢٦] ط: وبما

[١٢٧] يش؛ ش: ط: ـ الشئ

[١٢٨] ط: ـ معنى

حدّها على حسب مواضع الاشتقاق.

اقول: المعرّف للشئ هو ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشئ او يميّزه على كل ما عداه، فيلزم منه تقدم المعرّف على المعرّف لتقدم العلة على المعلول، وان يكون غيره لتقدم العلم بالعلة المعرّفة على المعلول المعرّف، ويجب ان يكون المعرّف اجلى من المعرّف اذ معرفته سبب لمعرفة المعرّف وان يساويه فى العموم يكون صدق احدهما مستلزما لصدق الآخر، كالانسان والناطق؛ فان الاعم، كالحيوان، لما دلّ على ما ليس معرفته مطلوبة فهو غير صالح للتعريف لعدم تمييز المعرّف عن غيره؛ والاخص كالناطق، اخفى لكثرة وجود الاعم وعدم احتياجه الى بعض القيود المحتاج اليها الاخص ويجب ان يكون مساويا له فى المفهوم بمعنى ان معنى هذا هو معنى الآخر، كالانسان والحيوان الناطق.

قوله: فينبغى ان يكون التعريف بأمور تخصّه.

‹اقول:› لان الأمور التى لا تختص بالشئ المختصة بشئ آخر كيف يكون معرفة له ثم لا يخلوا اما ان تكون جميع آحاد المعرّف واجزائه مختصا بالمعرّف، كقولك فى تعريف الانسان «انه ناطق ضاحك كاتب متفكر»؛ او يكون البعض يختص بالمعرّف والبعض الاخر بغيره، كقولك «ان الانسان حيوان ناطق»؛ او يكون المجموع يختص به دون كل واحد من الآحاد، كقولك فى تعريف الخفاش انه «طائر ولود». واعلم ان التعريف اما ان يكون بالأمور الداخلة فى حقيقة الشئ، وكان مع ذلك بالجنس القريب مع الفصل القريب كان ذلك «حدّاً تامّا»، كتعريف الانسان بالحيوان الناطق، وان كان بالجنس البعيد والفصل كقولك «انه جسم تام ناطق» كان ذلك «حدّاً ناقصا»؛ وان كان التعريف بالأمور الخارجة اللازمة او بالداخلة والخارجة كالجنس القريب والخاصة، كان ذلك «رسما تاما»؛ او بالجنس بالبعيد مع الخاصة، كان «رسما ناقصا».

قوله: والتعريف لا بدّ وان يكون باظهر من الشئ.

اقول: يجب الاحتراز فى التعريفات عن تعريف الشئ بالمساوى فى المعرفة والجهالة، كقولك «ان الزوج ما ليس بفرد» فان المعرِّف يجب ان يكون اظهر من المعرَّف واجلى منه. فاول مراتب الخطأ مساواة المعرِّف للمعرَّف فى المعرفة والجهالة ومثل فى الكتاب بالاب والابن المتساويان بالمعرفة، كما يقال «الاب الذى له ابن» بـ«الابن الذى له اب»؛ ويليه فى الرتبة التعريف بالاخفى، كتعريف النار «انها اسطقس شبيه بالنفس» التى هى اخفى من النار؛ ويليه تعريف الشئ بنفسه كتعريف الحركة «بالنقلة»، فان الاخفى يمكن ان يكون اعرف عند البعض او من وجه ويمتنع ان يكون الشئ اعرف من نفسه بوجه؛ ويليه فى الرتبة تعريف الشئ بما لا يعرف الا به، اما بمرتبة واحدة، كقولك «ان الكيفية ما بها تقع المشابهة»، واللامشابهة والمشابهة الاتفاق فى الكيف او بمراتب، كقولك «ان الاثنين هو الزوج الاول»، والزوج الاول هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر هما الاثنان؛ فقد عرفت الاثنين بالزوج الاول المعرَّف المتساوى المعرَّف بعدم الزيادة المعرَّف بالاثنين المطلوب معرفته فى الاول اللازم منه تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين، او اكثر.

قوله: وليس تعريف الحقيقة.

اقول: تعريف الشئ ليس عبارة عن تبديل اللفظ فقط، لان تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه، انما يكون فيمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ، كما اذا عُلم معنى الاسد ولم يعلم معنى الغضنفر فيسأل عنه فيجاب باشهر منه وهو لفظ الاسد المتبدل بالاخفى؛ وهذا ينتفع به فى اللغات.

قوله: والاضافات ينبغى ان يؤخذ.

اقول: تكرار الشئ فى الحدود منهى عنه، كقولك «الانسان حيوان جسمانى ناطق» والجسم داخل فى الحيوان دالّ عليه بالتضمن، الا فى محل الضرورة كالمتضايفين، فان تعريف احدهما بالآخر محال لأن معرفتهما معا، ويجب

تقدم المعرّف على المعرَّف فلا بدّ من أخذ المتضايفين مجردين عن التضايف مع السبب الموقع للاضافة فينتصب حدّاً، كقولك «ان الانسان حيوان يولد آخر من نطفة من نوعه من حيث يولد آخر من نطفة من نوعه». فالحيوان احد الذاتين المتضايفين والذات المضافة للاخرى من نوعه وهى الذات الخاصة ويولد آخر من نطفة يسبّب موقع للاضافة فيجب تكرار هذه النسبة، والا لأمكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوّة لا من جهة صفاتها، لكن المقصود تحديد الذات مع الصفات. الموضع الثانى التكرار فى محل الحاجة، كما فى المشتقات، فانه يجب ان يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر مّا فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق. كقولك فى تعريف الاسود «انه شئ مّا قام به السواد من حيث هو كذلك». فالذات الموصوفة بالسواد لها اعتبار ان الاول أخذها مع صفة السواد والثانى أخذها مجردة لكن المعرَّف هو الاول دون الثانى. ولما كان قولنا فى التعريف شئ مّا قام به السواد يحتمل المعنيين ومن حيث هو كذلك يخرج المعنى الثانى ويبقى المعنى الاول الذى كان هو المعرَّف.

قال الشيخ:

فصل
‹فى الحدود الحقيقية›

(14) اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشئ «حداً» ويكون دالا على الذاتيات والأمور الداخلة فى حقيقته، ومعرِّف الحقيقة بالعوارض[١٢٩] من الخارجيات «رسما». واعلم ان الجسم، مثلا، اذا اثبت له مثبت جزء يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء، فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المُسمّى، بل لا يكون الاسم الا لمجموع لوازم تصوره ثم ان كل واحد من الماء، مثلا، والهواء اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة

---

[١٢٩] ط: ـ بالعوارض. يش: ش: تعريف الحقيقة بالعوارض

يُنكرها بعض الناس: فتلك الاجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه. وكل حقيقة جرمية اذا كان الجسم احد اجزائها وحاله كما سبق، فما تصوّر الناس منها الا أمورا ظاهرة عندهم هي المقصود بالتسمية للواضع ولهم. فاذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شئ منه اصلا ! ثم ان الانسان اذا كان له شئ به تحققت انسانيته، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حدّه «الحيوان الناطق»، واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة والنفس التي هي مبدأ هذه الاشياء لا تعلم الا باللوازم والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا، فكيف يكون حال غيره على انّا نذكر فيه ما يجب؟

اقول: ذكر الرئيس في «الاشارات» ان الحدّ قول دالّ على ماهية الشئ: و«القول» هو اللفظ المركب لأن اللفظ الواحد انما ينتفع به في الالفاظ اللغوية والمراد بالدالّ ما يدلّ بالمطابقة دون التضمن، كدلالة الحيوان الناطق على الانسان. و«الحدّ» اما ان يكون تاما او ناقصا. فـ«التام» هو المشتمل على جميع ذاتيات الشئ واجزائه الداخلة في ذاته وحقيقته ولا يكون الا واحدا اذ جميع ذاتيات الشئ لا زيادة فيها ولا نقصان. واما «الحدّ الناقص»، فهو المركب من بعض الاجزاء وهو كثير متفاضل بكثرة الاجزاء وقلتها. واسم الحدّ يقع على الحدّ التامّ والناقص بالاشتراك، اذ التام يدلّ على الماهية بالمطابقة، كالاسم، الا ان الاسم مفرد والحدّ مركب؛ و«الحدّ الناقص» يدلّ على الماهية بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك، اذ الناقص الكثير الاجزاء بهذا الاسم اولى مما قلّت اجزائه؛ واما اذا كان التعريف بالجنس القريب مع الخاصة اللازمة البينة فهو «الرسم التام»، كقولك «ان الانسان حيوان ضاحك»؛ وان كان بالجنس البعيد مع الخاصة فهو «الرسم الناقص»، كقولك «ان الانسان جسم ضاحك». هذا ما ذكره

جماعة المشائين[١٣٠]، واما ما ذكره في «حكمة الاشراق» فقال ان تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات «رسما»، كما تقول «ان الانسان ضاحك كاتب بادى البشرة منتصب القامة عريض الاظفار».

قوله: واعلم ان الجسم.

اقول: ذهب «المعلم الاول» واتباعه الى ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة البسيطين الغير المحسوسين، واما الأمور المحسوسة منه فكلها اعراض لامكان تبدلها وتغيّرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها. والقدماء ينكرون ذلك ويزعمون ان الجسم نفس المقدار الثابت الغير المتغير، واما المتغير المتبدل هو عرض على ما سيأتي تفصيله فيما بعد. فذكر الشيخ «السهروردى» ان الجسم اذا اثبت له مثبت جزءا هو الهيولى والصورة، على ما يراه المشاؤون، يشك فيه بعض الناس من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم من القدماء ومن وافقهم. فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المُسمّى الجسمى لتعقل الجسم بدون ذلك الجزء الغير المحسوس، اذ مفهوم المُسمّى الجسمى لا يكون عندهم الا لمجموع أمور لازمة له محسوسة، ثم ان كل واحد من الماء والهواء والارض وغيرها من الاجسام المحسوسة اذا اثبت له المشاؤون اجزاء لا تحس، من الهيولى والصورة، فينكرها الاوائل فلا تكون تلك الاجزاء عندهم لها مدخل فيما يفهمون من ذلك الجسم فيلزم ان يكون كل حقيقة جرمية من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحال اجزائه كما ذكرناه، ان لا يتصوّر الناس من تلك الحقيقة سوى أمور ظاهرة محسوسة عندهم هي التى قصدها الواضع بالتسمية لهم، ليس الا واذا كان حال الاجسام المحسوسة واثبات اجزائها صعبا، على ما اشرنا اليه ونفصل بعد ذلك، فكيف يكون حال ما لا يحسّ من الجواهر العقلية والنفسية؟ فان معرفة ذلك وتصوّرها بالحدّ، على ما يذكره المشاؤون، فى غاية الصعوبة وهذه مقدمة ذكرها

---

[١٣٠] «مثلا، ر. ك ابن سينا، «الشفاء، المنطق، البرهان، المقالة الرابعة»، تصدير ومراجعة

هاهنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات والاجزاء الغير محسوسة على طريقة المشائين. ثم الانسان اذا كان له ذات جوهرية بها تحققت انسانيته، اعنى النفس الناطقة، فهو مجهول لخواص المشائين وعوامهم لانهم حدّوا الانسان «بالحيوان الناطق». واستعداد النطق ليس بأمر جوهرى، بل هو عرض تابع للحقيقة الانسانية والنفس الناطقة التى هى مبدأ ذلك غير معلومة الجوهر عندهم الا باللوازم والاعراض؛ ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله بمعرفة نفسه كذا، فكيف حال غيره من الجواهر العقلية التى لا تتعلق بشئ اصلا ولا بحس؟ فلا محالة معرفتها بالطريق الذى ذكروه فى غاية الصعوبة وسيجئ تحقيقه.

قال الشيخ:

قاعدة اشراقية

‹فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات›

(15) سلّم المشاؤون ان الشئ يذكر فى حدّه الذاتى العام والخاص؛ فالذاتى العام، الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب ما هو، يُسمّى «الجنس»؛ والذاتى الخاص بالشئ سمّوه «فصلا». ولهذين نظم فى التعريف غير هذا، قد ذكرناه فى مواضع أُخرى من كتبنا. ثم سلّموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم، فالذاتى الخاص للشئ ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر فانه ان عهد فى غيره لا يكون خاصا به. واذا كان خاصا به[١٣١]، وليس بظاهر للحس وليس بمعهود، فيكون مجهولا معه. فاذا عُرف ذلك الخاص ايضا، ان عرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له، والجزء الخاص حاله على ما سبق. فليس العود الا الى أمور محسوسة او ظاهرة من طريق آخر، ان كان يخص الشئ جملتها بالاجتماع، وستعلم كُنه هذا فيما بعد.

ابراهيم مدكور، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٦، صص ٢٧٠ الى ٣١١؛

١٣١ ل: ـ واذا كان خاصا به

ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه وللمستشرح او المنازع ان يطالبه بذلك. وليس للمعرِّف حينئذ ان يقول «لو كانت صفة أُخرى لاطلّعت عليها»، اذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفى ان يقال «لو كان له ذاتى آخر ما عرفنا الماهية دونه». فيقال: انما تكون الحقيقة عُرفت اذا عُرفت جميع ذاتياتها. فاذا انقدح جواز ذاتى آخر لم يُدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنة. فتبين ان الاتيان على الحدّ كما التزم به المشاؤون غير ممكن للانسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فاذن ليس عندنا الا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع.

اقول: شرع فى هدم طريقة المشائين فى التعريفات، فى تقريره انك عرفت من القواعد السالفة للمشائين ان الحدّ التام هو الذى يذكر فيه الذاتى العام، وهو الذى لا يكون جزءا لذاتى عام آخر، كالحيوان الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر، كاللون، بل هو جزء عام للحقيقة الكلية التى يتغير لها جواب «ما هو؟»، كالانسانية والفرسية والحمارية وغيرها، يُسمّى «جنسا» وهو الكلى الذاتى المقول فى جواب «ما هو؟». والذاتى الخاص بالحقيقة يُسمّى «فصلا» على ما عرفت تفصيل ذلك فيما مرّ فى تعريف الحدّ التام والناقص، والرسم التام والناقص، ومن قواعدهم ان كل مجهول انما يتوصل اليه من المعلوم السابق عليه فالجزء الذاتى العام، كالحيوان، لا يكون وحده معرّفا للانسان المجهول لوجوده فى الفرس والحمار وغيرهما من الانواع المشاركة للانسان فى الحيوان. واما الذاتى الخاص بالحقيقة الانسانية، فلا يكون معلوما ولا مفهوما لمن يجهله فى موضع آخر، لان ذلك الذاتى الخاص بالشئ ان كان موجودا فى غيره من الانواع، فلا يكون ذاتيا خاصا وفرضناه خاصا، هذا خلف. وان لم يكن موجودا فى غيره بل كان خاصا بالشئ وليس بمدرك بالمشاهدة ولا ظاهر للحس بوجه مّا ولا معلوم بحال مّا، فيكون لا محالة مجهولا مع الشئ المطلوب معرفته، فيعود الكلام الى معرفة هذا الذاتى الخاص بانه ان عُرف بالأمور العامة دون الخاصة بالشئ وليس بتعريف له لمشاركة

غيره فيه ، وان عُرف بالجزء الخاص به مع انه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه مّا فيكون مجهولا معه ، كما مرّ تقريره. وحينئذ لا بدّ من الرجوع فى التعريف والمعرفة اما الى أمور محسوسة ظاهرة للحس ، او أمور معقولة ظاهرة مكشوفة للعقل بطريق المشاهدة او من طريق آخر ان كان يخص ذلك الشئ جملتها بالاجتماع ، كما ستعرفه فى «الفصل الثالث»[١٣٢] . ثم اذا ذكرت الذاتيات العامة والخاصة بالشئ فى التعريف لم يؤمن الغفلة عن ذاتى آخر ، وحينئذ للمنازع ان يطالب بذلك ، وليس للمعرّف ان يقول: «لو كانت هناك اجزاء أُخرى او صفات لاطلّعت عليها لجواز خفائها عليه» . فان اكثر الاشياء مجهولة لنا والمعارف الانسانية قليلة جدا ، ولا يصح ان يقال «لو كان لى ذاتى آخر لما عرفت الماهية بدونه» . فانّا نمنع معرفة الحقيقة لانها انما تُعرف اذا عُرفت جميع ذاتياتها فاذا جاز الغفلة عن بعض الذاتيات لم يتيقن معرفة الحقيقة ، فيكون الشك واقعا فى معرفتها ، فتكون مجهولة . ثم اذ كانت الحدود عند المشائين مركبةً من الاجناس والفصول وتمييز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة صعب حتى انهم عدلوا فى اكثر المواضع عن الحدّ لصعوبته بالتنبيه المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص ، فظهر ان الاتيان بالحدّ بالطريق الذى ذكره المشاؤون ونهجه[١٣٣] غير ممكن . والمعلم الاول والشيخ ابو على اعترفا بصعوبة ذلك ، فليس عندنا الا التعريف بأمور يختص اجتماعها بالشئ ، كما ذكرناه فى تعريف الانسان انه «الضاحك الكاتب المنتصب القامة البادى البشرة العريض الاظفار» ، فان جميع هذه لا تجتمع الا فى الانسان وان جاز وجود بعضها فى غيره ، وسيأتى له تتمة فى «الفصل الثالث» ، ان شاء الله تعالى .

---

١٣٢ «الفصل الثالث: فى بعض الحكومات فى نُكت اشراقية» از مهمترين بخشهاى كتاب «حكمة الاشراق» است و در آن سهروردى برخى از اهم مبانى آراء فلاسفهٔ مشاء را در ده «حكومة» مورد بحث قرار داده ، و سعى بر اين دارد تا رجحان روش اشراقى را در هر مورد ، و لذا در كل ، اثبات كند . م؛ ر. ك.: «حكمة الاشراق» صص ٦١ الى ١٠٥،

١٣٣ ل ، س؛ نهجوه

وذكر الشيخ فى «المطارحات»[١٣٤] ان الصعوبة المذكورة فى الحدّ انما هى فى الحدّ بحسب الحقيقة والماهية، واما تعريف المُسمّى باجزاء المفهوم فينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة، فان اعطاء الحدود الحقيقية حقها صعب كما مرّ بيانه. واما الحدود التى بحسب المفهوم فلا[١٣٥] يتأتى فيها ذلك، لأنه اذا عُنى بالانسان «الحيوان الضاحك المنتصب القامة، ذو النفس المدركة للكليات»، كان حداً تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال انه «الحيوان الناطق العريض الاظفار البادى البشرة»، فان الأمور التى ذُكرت فى الاول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ ولا الزيادة والنقصان فيها، ويراعى هذا القانون فى الحدّ بحسب المفهوم لئلا يقع الغلط فى الحدّ، وهذا ليس برسم، لأنه باللوازم والراسم يعترف ان الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منه اليه والحدّ بحسب المفهوم، يعنى بالاسم، مفهوم هذه الصفات التى كل واحد ذاتى بحسب المفهوم والعناية، فالحدّ بحسب المفهوم اجود واصح مما بحسب الحقيقة، واليه يميل فضلاء اهل النظر.

قال الشيخ:

---

[١٣٤] «سهروردى در منطقيات كتاب «المشارع والمطارحات» پنج نوع تعريف را نام مى برد و به تفصيل شرايط هر كدام را مورد تحليل قرار مى دهد؛ وى شايد اولين فيلسوف اسلامى است كه نوع پنجم را با نام «القولُ المعرِّفُ بحسب مفهوم الشئ» تعيين نموده باشد. اين بخش از كتاب «المشارع والمطارحات: العلم الاول: فى المنطق» به چاپ نرسيده. م؛ فصول مربوط به تعريف را راقم اين سطور تصحيح و منتشر نموده است؛ ر. ك.: «مبانى تعريف در فلسفهٔ اشراقى»، در «جشن نامهٔ جواد مصلح»، لوس انجلس، ١٣٧٢»

[١٣٥] ل: ـ فلا

المقالة الثانية

فى الحجج ومباديها

وهى تشتمل على ضوابط

الضابط الاول

‹فى الرسم القضية والقياس›

(16) هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب. والقياس هو قول مؤلف من قضايا اذا سُلِّمتْ لزم عنه لذاته قول آخر. والقضية التى هى ابسط القضايا هى الحملية وهى قضية حُكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس، مثل قولك[١٣٦] «الانسان حيوان او ليس». فالمحكوم عليه يُسمّى «موضوعا»، والمحكوم به يُسمّى «محمولا». وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بان يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما. فان كان الربط بلزوم تُسمّى «شرطية متصلة»، كقولهم «ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وما قُرن به حرف الشرط من جزئيها يُسمّى «المقدّم»، وما قُرن به حرف الجزاء يُسمّى «التالى». وان اردنا ان نجعل منها قياسا، ضممنا اليها قضية حملية لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالى، كقولنا «لكن الشمس طالعة، فيلزم ان يكون النهار موجودا»؛ او لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم، كقولك[١٣٧] «لكن ليس النهار موجودا، فليست الشمس طالعة». فانه اذا وُجد الملزوم، فبالضرورة يكون اللازم قد وُجد؛ واذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع، ولا يستثنى نقيض المقدّم ولا عين التالى، فانه قد يكون التالى اعم من المقدّم، كقولك[١٣٨] «ان

---

[١٣٦] ط: قولنا

[١٣٧] ط: كقولنا . يش: ش: قولنا

[١٣٨] ط: كقولنا . يش: ش: قولنا

كان هذا اسود[١٣٩]، فهو لون». فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه رفع الاعم وكذبه. ولا من وضع الاعم وصدقه وضع الاخص وصدقه، بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه وضع الاعم وصدقه، ومن رفع الاعم وكذبه رفع الاخص وكذبه. وان كان الربط بين الحمليتين بعناد يُسمّى «شرطية منفصلة»، كقولنا «اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا». ويجوز ان تكون[١٤٠] اجزائها اكثر من اثنين. والحقيقة هى التى لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلوّ عن اجزائها. وان اريد ان يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما يتفق. فيلزم نقيض ما بقى، كان واحدا او اكثر، او نقيض ما يتّفق فيلزم عين ما بقى. وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فتبقى منفصلة فى الباقى. وقد تُركّب[١٤١] متصلة من متصلتين، كقولهم «ان كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، كلما كانت الشمس غاربة، فالليل موجود». وقد تُركّب[١٤٢] منها منفصلة، كقولنا «اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود؛ واما ان يكون كانت الشمس غاربة، فالليل موجود» والتصرفات كثيرة. ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحمليات[١٤٣]، بان يصرّح باللزوم او العناد، فنقول «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» او «يعانده الليل». فكانت[١٤٤] الشرطيات محرّفة عن الحمليات.

اقول: لما فرغ مما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالحدود شرع فى «المقالة الثانية» فيما يتعلق بالتصديقات واكتسابها بالحجج القياسية ومبادى الحجج، هى

[١٣٩] ط: سوادا

[١٤٠] ط: يكون

[١٤١] ط: يتركب. يش؛ ش: يتركب منفصلة

[١٤٢] ط: يتركب

[١٤٣] ل؛ س: الحملية

[١٤٤] يش؛ ش؛ ي: ل، س، ط: فكان

القضايا وانواعها واصنافها . واكتساب التصورات بالاقوال الشارحة تُسمى بـ«التركيب التقييدى»، لانك اذا قلت فى حدّ الانسان «انه الحيوان الناطق» فقد قيدت الاول الذى هو الحيوان بالثانى الذى هو الناطق. ويقوم مقامهما فى الاغلب لفظ مفرد كلفظ الانسان فى المثال المذكور. واما التصديقات، الذى هو القسم الثانى، فيسمّى بـ«التركيب الخبرى»، واكتسابها بالحجج تُسمّى «القياس»: ثم التركيب اما ان يكون تاما ، وهو ما يحسن السكوت عليه. وهو اما ان يحتمل الصدق والكذب ، ويُسمّى «خبرا» ، و «قضية»[١٤٥] او لا يحتمل ، وهو ان دلّ على طلب الفعل بالوضع فيُسمّى مع الاستعلاء «أمرا» ، او مع التساوى «التماسا» ومع الخضوع «مسئلة» و «دعاء» ، وان لم يدلّ يُسمّى «تنبيها» ويندرج فيه «التمنّى» و «الترجّى» و «القسم» و «النداء»: واما ان يكون التركيب ناقصا ، وهو اما ان يكون تقييدا او مركبا من اسم او كلمة مع اداة كقولك «زيد فى» والمقصود المنتفع به هاهنا هو التركيب الذى ينطق اليه التصديق والتكذيب والحدّ[١٤٦] ، وهو الخبر والقضية والقول الجازم. والقياس قول مؤلف من اقوال اذا سُلّمت لزم عنه قول آخر، فقوله «من اقوال» احترز به عن القضية الواحدة التى يلزمها العكسين لذاتها ولا يُسمّى قياسا ، ولا يعنى لقوله «اذا سُلّمت» انها تكون مسلّمة فى ذاتها فانها قد تكون كاذبة او احدها ، كقولك «كل انسان حجر وكل حجر حيوان» او «كل حجر جسم» بل تعنى انها بحيث لو سُلّمت لزم عنها النتيجة ، فان القولين المذكورين اذا سلّمنا لزم كل انسان حيوان او جسم: فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها . ونعنى باللزوم ، اللزوم الاعم من البيّن وغيره ، ليندرج فيه القياس الكامل ، وهو الشكل الاول وغيره من باقى الاشكال . وهذا اللزوم عن مجموع المادة والصورة لا عن احدهما ، واحترز بقوله «لذاته» عن أمرين: الاول ، عن

---

[١٤٥] س: ـ وقضية

[١٤٦] ل: ـ والحد

القياس الذى لزم عن قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية خارجة عن المقدمتين ليست من لوازمهما ، ويُسمّى «قياس المساواة» ، كقولك «آ» مساو لـ«ب» و«ب» مساو لـ«ج» ، فاذا سلّمنا لزم ان «آ» مساو لـ«ج» لا لذاته بل ينتج لذاته ان «آ» مساو لمساوى «ج» ، فاذا انضم اليها وكل ما هو مساو للمساوى فهو مساو ، وهى المقدمة المحذوفة لزم ان مساو لـ«ج» ، وهو المطلوب : فلو لم يقل لذاته لا ينقض لهذا لكونه قولا مؤلفا من مقدمتين لزم عنهما قول آخر ، وليس بقياس اقترانى لعدم اشتراك المقدمتين فى حدّ ، فان محمول المقدمة الاولى مساواة «ب» وموضوع الثانية نفس «ب» وليس باستثنائى لعدم ذكر النتيجة ، او نقيضها ، بالفعل ، بل هو قياس بالنسبة الى قولنا «آ» مساو لمساوى «ج» لا بالنسبة الى «آ» مساو لـ«ج» لاحتراز الثانى فى قولنا لذاته عن المقدمتين المستلزمتين لقول آخر بواسطة مقدمة من لوازمهما غير خارجة عنهما ، وهى عكس نقيض احديهما : كقولنا فى «ان جزء الجوهر جوهر» ان جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر ، فلا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ويلزم من تسليمهما ان جزء الجوهر جوهر لا لذاتيهما ، بل بواسطة عكس نقيض الثانية ، وهى كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ، وحينئذ ينتج بالذات جزء الجوهر جوهر ، وهو المطلوب ؛ واحترز بقولنا قول آخر عن القضية المحمولة جزء قياس ، فان مجموع المقدمتين يستلزمان كل واحد منهما ، وليس مجموعها قياسا بالنسبة الى واحد منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل واحد منهما .

قوله: والقضية التى هى ابسط القضايا .

اقول: القضية والخبر ، وهو ما احتمل الصدق والكذب ، ينقسم الى قسمين ، لانهما اما ان تنحل عند حذف ادوات الربط الى مفردين او مركبين ، والاول ، هو «القضية الحملية» وهى ابسط القضايا وهى التى حُكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس ، وهى مؤلفة من «موضوع» محكومٌ عليه و«محمول»

محكومٌ به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع ارتباط ايجاب او سلب واللفظ الدالّ عليها، كهو، ويكون، وغيرهما، «رابطة»، كقولك «الانسان هو الحيوان» والمحمول اذا كان كلمة او اسما مشتقا ارتبط وحده بالموضوع بما تضمنه من النسبة الى موضوع مّا غير معين كـ«زيد يكتب او كاتب»؛ والمحمولات الجامدة كقولك «زيد جسم» لا يدلّ على النسبة الى موضوع مّا لخلوّها عن الضماير الدالّة عليها، ولا بدّ في الكل من التصريح بالروابط الدالّة على الموضوع المعيّن لكون الحاجة تدعو الى انتساب موضوع معيّن، لا الى موضوع مّا، الذى تدلّ عليه الكلمة والاسم المشتق ولا يلزم من ذكرها تكرار، كما توهّمه فخر الدين «الرازى» لاستكنان الرابطة فيهما مرّة أُخرى؛ فان الضمير المستكن انما يدلّ على موضوع مّا غير معيّن، والرابطة المذكورة بالفعل يعيّن ذلك الموضوع. والثانى، وهو الذى تنحل القضية فيه الى مركبين، يُسمّى «شرطية» فان استلزم احدهما الآخر، او سلب ذلك كانت متصلة وتخرج كل واحدة من القضيتين عن كونها قضية بادوات الشرط كقولك «ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، او ليس» وما قُرن به حرف الشرط من جزئى القضية الشرطية يُسمّى «المقدّم»، ككان وكلما، واذ ما، وحيثما، وامثالها، وما قُرن به حرف الجزا كالفاء، يُسمّى «التالى».

قوله: وان اردنا ان نجعل منها قياسا.

اقول: القضية الشرطية اذا ضممنا اليها قضية أُخرى حملية يُسمّى ذلك «قياسا استثنائيا»، وهو قياس مركب من شرطية متصلة او منفصلة، ومن قضية استثنائية اما حملية، ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين وهى وضع لاحد جزئى الشرطية او رفع لها ليلزم من ذلك وضع الطرف الآخر او رفعه؛ والقضية الشرطية، سواء كانت متصلة او منفصلة، لا بدّ وان تكون موجبة والا لحصل الاختلاف، والمتصلة يجب ان تكون لزومية اذ الاتفاقيه لا تنتج فان استثناء نقيض التالى غير ممكن لاجتماع الجزئين على

الصدق، وعدم الاتصال بين نقيض الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج عين التالى الا انه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال: ثم وقت الاتصال والانفصال ان لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية والاستثنائية، والا لجاز ان يكون حال اللزوم والعناد مغايرا لحال الاستثناء، فلا يحصل الانتاج واذا كانت الشرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم، ونفى الملزوم عند نفى اللازم، واستثناء النقيض المقدم لا ينتج نقيض التالى وعين التالى لا ينتج عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم، وحينئذ لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا من وضع الاعم وضع الاخص، كقولك «ان كان هذا سوادا، فهو لون» ولا يلزم من رفع الاخص، وهو السواد، وكذبه رفع الاعم، وهو اللون، وكذبه، ولا من وضع الاعم، وهو اللون، وصدقه، وضع الاخص، وهو السواد وصدقه، وذلك ظاهرا من قوله «وان كان الربط بين الحمليتين بعناد».

اقول: اذا كان الربط بين قضيتين حمليتين باداة الانفصال والعناد بين الجملتين يُسمّى «الشرطية منفصلة»، كقولك «هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا»، والمنفصلة، وهى التى يحكم فيها بالمنافاة بين قضيتين، اما ان تكون تلك المنافاة فى طرف الثبوت والانتفاء جميعا فقط، وهى «مانعة الجمع»، او فى طرف الثبوت وهى ايضا «مانعة الجمع»، او فى طرف الانتفاء وهى «مانعة الخلوّ»؛ والحقيقة هى التى تمنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب معا، وهى تتركب من قضيتين تكون احديهما نقيضا للاخرى، كقولك «هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيضها» كقولك «هذا العدد اما زوج او فرد» ولما امتنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى المنفصلة الحقيقية فيمتنع اجتماع جزئيها على الصدق وارتفاعهما على الكذب؛ والحقيقة المركبة من الشئ والمساوى قد تكون اجزائها متناهية، كما مرّ، او غير متناهية، كقولك «هذا العدد اما ان يكون اثنين او ثلاثة او اربعة،

هكذا الى غير النهاية» فان اى جزء أخذته كان لازما مساويا لنقيض باقى الاجزاء. واما «المنفصلة المانعة الجمع»، هى التى حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيهما على الصدق وجواز اجتماعهما على الكذب، وهى مركبة من القضية وما هو اخص من النقيض، كقولك «هذا الشئ اما ان يكون حجرا او شجرا»، فكل جزء اخص من نقيض الآخر فيمتنع اجتماع الجزئين اذ لو اجتمعا صدقا مع ان كل واحد اخص من نقيض الآخر وصدق الشئ مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم فيصدق النقيض على شئ واحد، وهو محال. ولا يمتنع خلوّهما وكذبهما والا لكان كذب كل منهما ملزوما لعين الآخر، فلا يكون كل واحد اخص من نقيض الآخر، والمقدر خلاف. واما «المنفصلة المانعة من الخلوّ»، فهى التى حُكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها على الكذب وجواز اجتماعهما على الصدق وهى اخص من قول من قال انها التى يمتنع اجتماعها على الكذب فقط وهى مباينة للحقيقة والمراد عند الاطلاق وكونها جزء قياس هو الاعم وهى مركبة من القضية، وما هو اعم من النقيض، كقولك «اما ان يكون زيد فى البحر واما ان لا يغرق» فكل جزء اعم من نقيض الآخر فيمتنع ارتفاعهما، اذ لو كذبا مع ان كل جزء اعم من نقيض الآخر وكذب الشئ مع الاعم مستلزم كذبه مع الاخص المستلزم لكذبه مع النقيض، فيكذب النقيضان، وهو محال؛ ويجوز صدقهما اذ لو لم يصدقا لكان كلما صدق احدهما كذب الآخر، والتقدير ان كل واحد اعم من نقيض الآخر فيكون العام مستلزما للخاص، وهو محال. وان اردت ان تُركّب قياسا من المنفصلات فان كانت حقيقة، فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر لامتناع صدق الجزئين، واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الآخر لامتناع كذب الجزئين، واستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر فى «مانعة الجمع» لامتناع اجتماع الجزئين على الصدق، واستثناء نقيض ايهما كان لا ينتج عين الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الكذب، واستثناء نقيض ايهما كان فى «مانعة الخلوّ» ينتج عين الآخر لامتناع

الخلّو عن الجزئين، واستثناء عين ايهما كان لا ينتج نقيض الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الصدق، وان كانت المنفصلة ذوات اجزاء كثيرة، كقولك «العدد اما ان يكون اثنين او ثلاثة او اربعة، الى غير النهاية»، فاستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الباقى. فنقول «لكنه ليس باثنين»، فينتج انه «اما ثلاثة او اربعة او خمسة» وهلّم جرا.

قوله: وقد تُركّب متصلة من متصلتين.

اقول: لما كان كل من المتصلة والمنفصلة ينحل الى قضيتين فاما ان تكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين، او حملية ومتصلة، او حملية ومنفصلة، او متصلة ومنفصلة، فجملتها ستة اقسام لكل شرطية؛ ولما كان المقدم فى المتصلة يتميز عن التالى بالطبع، كما هو فى الوضع، لجواز كون التالى اعم من المقدّم، كقولك «ان كان هذا انسانا، فهو حيوان» دون العكس كأن فى طبع المقدّم ان يكون ملزوما وخاصا وفى طبع التالى ان يكون لازما وعاما، فلذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلاثة الاخيرة فى المتصلات الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم الحملية وقد يكون هو المتصلة، وكذا المركب من حملية ومنفصلة؛ والمركب من متصلة ومنفصلة قد يكون المقدم المتصلة وقد يكون هو المنفصلة، فاقسام المنفصلات ستّة والمتصلات تسعة. فالمركب من المتصلتين، كقولك «ان كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» وقد يكون «اذا كان النهار موجودا، فالشمس طالعة» ومن المنفصلتين «ان كان اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا» فليس البتة اما ان «يكون زوجا واما ان يكون فردا»؛ والمركب من حملى ومتصل، والمقدم متصل «ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار، وان كان المقدّم حمليا، كقولك «ان كان طلوع الشمس ملزوما لوجود النهار، فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، واستخراج باقى الاقسام مما عرفته سهل، وان اردت ذلك فاطلبه من كتبنا

المبسوطة[١٤٧]. وان اردت ان تقلب الشرطيات الى الحمليات فيجب ان تصرح باللزوم او العناد، كما تقول فى قولنا «كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» ان طلوع الشمس يلزمه وجود النهار. وفى قولنا «اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا»، ان وجود النهار يعانده وجود الليل. فتكون الشرطيات حينئذ محرّفة عن الحمليات وقد بسطناه فى «شرح التلويحات»[١٤٨]، فليطلب امثال ذلك من هناك.

قال الشيخ:

الضابط الثانى
‹فى اقسام القضايا›

(17) هو ان الشرطية اذا قيل فيها «اذا كان، كان»، او «اما واما»، فيصلح ان يكون دائما او فى بعض الاوقات، فتعيّن؛ والا يكون مهملا مغلّطا. وفى الحملية، اذا قيل «الانسان حيوان»، فتعيّن ان كل واحد من الانسان كذا، او بعض جزئياته. فان الانسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق، اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا، ولا ايضا تقتضى التخصيص، بل هى صالحة لهما. فلعيّن ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق، حتى لا يكون اهمالا مغلّطا. فالقضية التى موضوعها شاخص نسمّيها «شاخصة»، كقولك «زيد

---

[١٤٧] ‹شهرزورى در دانش نامهٔ جامع فلسفى خود به نام «الشجرة الالهية فى علوم الحقائق الربانية»، در رسالهٔ دوم «فى ماهية الشجرة وتفاصيل العلوم الآلية المنطقية» به تفصيل جزئيات كليهٔ مسائل منطقى را شرح داده است. اين اثر منتشر نشده از متون مهم فلسفهٔ اسلامى ست و بدان مير داماد در «قبسات» و صدر المتألهين در «اسفار اربعه» بارها اشاره نموده اند. م؛ ر. ك.: مقالهٔ اينجانب با عنوان «معرفى و بررسى نسخهٔ خطى شجرة الهيهٔ اثر فلسفى شمس الدين محمد شهرزورى»، ايران شناسى، سال دوم، شمارهٔ ١، بهار ١٣٦٩، صص٨٩ الى ١٠٨›

[١٤٨] ‹كتاب «شرح التلويحات؛ المعروف بالتنقيحات»، يكى از دوشرحى ست كه بر تأليف

كاتب». والتى موضوعها شامل وعُيّن فيها الحكم على كل واحد، هى كقولنا «كل انسان حيوان» او[149] «لا شئ من الناس بحجر» فى السلب. فان لكل قضية ايجابا وسلبا، اى اثباتا ونفيا. وفيما يتخصص بالبعض، هى كقولنا[150] «بعض الحيوان انسان» او «ليس». ويُسمّى اللفظ المخرج من الاهمال «سورا»، مثل «كل» و «بعض» وغيرهما. والقضية المسوّرة محصورة، والحاصرة الكلية سمّيناها «القضية المحيطة». والتى عُيّن فيها الحكم على البعض «مهملة بعضية». وفى المهملة البعضية الشرطية نقول «قد يكون اذا كان او اما» والبعض فيه اهمال ايضا، فان ابعاض الشئ كثيرة. فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاص وليكن مثلا «ج». فيقال «كل ج كذا» لتصير[151] القضية محيطة، فيزول عنها الاهمال المغلّط. ولا ينتفع بالقضية البعضية الا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات، كما يقال «قد يكون اذا كان زيد فى البحر، فهو غريق» فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال «كلما كان زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة، فهو غريق»، وكون طبيعة البعض مهملة لا تنكر. واذا تفحّصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يُطلب فيه حال بعض الشئ مهملا دون ان يُعيّن ذلك البعض. فاذا عُمل على ما قلنا، لا تبقى القضية الا محيطة، فان الشواخص لا تطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير احكام القضايا اقل واضبط واسهل.

(18) واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول، ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب؛ وباعتبار تلك النسبة صارت

سهروردی تحریر شده است؛ توسط سعد بن منصور ابن كمّونة و شهرزوری. م.»

[149] ط: و

[150] ل: ـ هى كقولنا . يش: ش: كقولنا

[151] ط: فيقهر

القضية قضية. واللفظة الدالّة[١٥٢] على تلك النسبة تُسمّى «الرابطة»، وقد تحذف فى بعض اللغات ويورد بدلها هيئة مّا مشعرة بالنسبة، كما يقال فى العربية «زيد كاتب»؛ وقد تورد كما قيل «زيد هو كاتب». والسالبة هى التى تكون سلبها قاطعا للروابط[١٥٣]، وفى العربية ينبغى ان يكون السلب متقدّما على الرابطة لينفيها، كقولهم «زيد ليس هو كاتبا». واذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة فصار جزء أحد جزئيها فالرابط الايجابى بُعد باق، كما يقال فى العربية «زيد هو لا كاتب» فان الربط باق، وقد يسير[١٥٤] السلب جزء المحمول، والقضية موجبة تُسمّى «معدولة». وفى غير العربية قد لا يُعتبر تقدّم الرابطة وتأخّرها فى السلب والايجاب، بل ما دام الرباط حاصلا والسلب سواء كان جزء المحمول او الموضوع هى موجبة الا ان يكون السلب قاطعا لها. اذا قلت «كل لا زوج فهو فرد» فهو ايجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية، فتكون موجبة. والحكم الموجب الذهنى لا يثبت الا على ثابت ذهنى. والموجب على انه فى العين لا يكون الا على ثابت عينى[١٥٥]. والشرطيات ايضا ان تكثّرت السلوب فيها والربط اللزومى، او العنادى باق، فالقضية موجبة. والسلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر، يكون ايجابا. واذا قلت «ليس كل انسان كاتبا» يجوز ان يكون البعض كاتبا، فالذى يتيقّن فيه سلب البعض فحسب. واذا قيل «ليس لا شئ من الانسان كاتبا» يجوز ان لا يكون البعض كاتبا وسلب المتصلة برفع اللزوم، وسلب المنفصلة برفع العناد.

اقول: اذا قلت فى المتصلة «اذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» او «اما ان يكون العدد زوجا او فردا» فان هذا وامثاله مهمل مغلّط. فانه يجوز ان

---

[١٥٢] ط: اللفظ الدال

[١٥٣] پش؛ ط: للرابطة

[١٥٤] پش؛ ط: صيّر

[١٥٥] ل: لا يكون الا على ما هو ثابت فى عينى

يكون ذلك دائما ومحصورا وكليا ويجوز ان يكون ذلك فى بعض الاوقات، فيجب ان يُعيّن ذلك الحكم انه دائم او فى وقت مّا لئلا يقع فى الاهمال المغلّط.

واعلم ان حصر الشرطيات لا يكون بكون المقدم والتالى محصورين ولا خصوصها لخصوصهما واهمالها ولا اهمالهما. فان قولك «كلما كان زيد يكتب» فزيد «يحرّك يده»، فموضوع المقدم والتالى مخصوصان. والمتصلة كلية، بل حصرها لعموم الاتصال والانفصال فى جميع الازمنة والفروض والاوضاع العارضة للمقدم ان كانت كلية او فى بعض الاوقات والاوضاع ان كانت جزئية، كقولك «كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» معناه اى «فى اى زمان واى حال»، ووضع فُرض فيه صدق المقدم، اعنى طلوع الشمس، يصدق معه لزوم التالى، اعنى وجود النهار؛ فلزوم صدق التالى للمقدم عام فى جميع الازمنة والاوضاع فلا حال يفرض صدق المقدم فيه الا ويصدق معه لزوم التالى، ولا يعنون بالاوضاع المرار بمعنى ان كل مرّة حصل فيه المقدم لزمه التالى وتبعه، اذ قد يكون أمرا ثابتا لا عود فيه، كقولك «كلما كان الله حيًا، فهو عالم» وخصوصها بخصوص الزمان، او بعين الفرض، او الوضع التى يصدق فيها لزوم التالى للمقدم، كقولك «ان جئتنى اليوم، او مع زيد، اكرمتك»، فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص، والاهمال ان يكون التالى تابعا للمقدم فى الجملة، كقولك «ان جئتنى اكرمتك»، فالتالى تابع للمقدم من غير تعيين الاتباع فى جميع اوضاع المقدم او فى بعضها؛ والكلية ما حكم بكون التالى فيها لازما للمقدم المفروض وجوده فى كل زمان مع كل وضع للمقدم بسبب اقتران الاحوال الممكنة.

قوله: وفى الحملية اذا قيل الانسان حيوان.

اقول: اذا قلنا فى العلوم فى مثل «ان الانسان حيوان» فى الحمليات كان ذلك قضية حملية مهملة مغلطة، لجواز ان يكون كل واحد حيوانا او البعض منه، فيجب ان يعيّن الحكم فيه فيكون كل واحد من الانسان حيوانا او البعض؛ كذلك

اذا الانسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق والعموم والا لم يكن الشخص الواحد انسانا ولا الخصوص والا لم يكن الكل انسان فهى صالحة لهما ، فلا بدّ وان يعيّن ان ذلك الحكم هو مستغرق او غير مستغرق لتخرج القضية بذلك عن الاهمال المغلّط.

واعلم ان موضوع القضية الحملية ان كان شخصا معيّنا يُسمّى «مخصوصة» و «متعيّنة» ، كقولك «زيد كاتب او ليس» ؛ وان كان كليا وكان الحكم على نفس الطبيعة الكلية من حيث هى عامة فتُسمّى «قضية طبيعية» ، كقولك «الانسان نوع» و«الحيوان جنس» ؛ وان كان الحكم على ما صدق عليه المفهوم الكلى من الافراد تُسمّى «القضية محصورة» و«مسوّرة» ان كان هناك سور ، وهو اللفظ الدالّ على كمّية افراد الموضوع ؛ فان الحكم ان كان على كل الافراد بالثبوت ، فهى الكلية الموجبة وسورها «كل» ، كقولك «كل انسان حيوان» او بالسلب ، وهى السالبة الكلية وسورها «لا شئ» و«لا واحد» ، كقولك «لا شئ ولا واحد من الانسان بحجر» ؛ وان كان الحكم على بعض افراد الموضوع فهى اما موجبة جزئية وسورها «ليس بعض» ، و«بعض ليس» ، و«ليس كل» ، والفرق بينهما ان ليس كل يدلّ بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وعن البعض بالالتزام والا بالعكس ، وليس «بعض» قد يستعمل للسلب الكلى ، كقولك «ليس بعض الناس جمادا» يعنون بذلك سلب الجمادية عن جميع أفراد الانسان ، ولا يستعمل للايجاب . و«بعض» ليس قد يستعمل للايجاب المعدول ، كقولك «بعض الحيوان هو ليس بانسان» ، يعنون بذلك حمل الانسان على بعض الحيوان ، ولا يستعمل للسلب الكلى وان لم يقترن السور بالموضوع الكلى فهى القضية المهملة ، كقولك «الانسان ضاحك او ليس» وهى فى قوة الجزئية اما ان تصدق كليته ام جزئيته وانما كان صدقت جزئيته ؛ والشيخ يُسمّى القضية المحصورة «الكلية المحيطة» ، والتى عُيّن فيها الحكم على البعض «مهملة بعضية» سواء كان فى الحمليات ، كقولك «بعض الانسان كاتب» او فى الشرطيات ، كقولك «قد يكون اذا كان «ا ، ب» و«ج ، د» فجاء واما «ا ، ب» او

«ج ، د »، لان البعض فيه اهمال ايضا لكون ابعاض الشئ كثيرة، فيجب ان يكون كذلك البعض فى الاقيسة خاصا معينا، وهو «ج» مثلا، ثم تجعل القضية بعد ذلك محصورة فيقال «كل ج يكون حكمه كذا»، فتصير تلك القضية محيطة كلية وحينئذ يزول عنها الاهمال المغلّط: فان القضية البعضية لا ينتفع بها الا فى العكوس والنقايض، وكذا يجب ان يفعل فى الشرطيات فنقول «قد يكون اذا كان زيد فى البحر، فهو غريق» فيجعل موجبة كلية محيطة مستغرقة بأن يعيّن ذلك الحال فيقال «كلما كان زيد فى البحر وليس فيه مركب ولا يُحسن السباحة، فهو غريق». وقد عرفت ان المهملة فى قوة البعضية الجزئية ولا ينكر من له ادنى نظر ان طبيعة البعض مهمل.

وانت اذا بحثت عن اسرار العلوم الحقيقية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشئ مهملا الا بعد تعيين ذلك البعض، وحينئذ اذا عملت على هذا القانون فتصير جميع القضايا محيطة كلية[١٥٦]؛ والقضايا الشخصية لا يطلب حالها فى العلوم الحقيقية وعند ذلك تبقى احكام القضايا اقلّ واضبط واسهل استعمالا فى سائر المطالب.

قوله: واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة.

اقول: قد تقدّم ان كل قضية حملية لا بدّ لها من موضوع هو المحكوم عليه، ومحمول وهو المحكوم به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع وبسببها تصير القضية قضية صالحة للتصديق والتكذيب وهى الحكم، ويُسمّى اللفظ الدالّ عليها «الرابطة» وقد تحذف فى اللغة العربية اذا كان المحمول كلمة او اسما مشتقا فيه ضمير النسبة، اعنى «هو»، وهو المراد بالهيئة المشعرة بالنسبة. وقد يصرّح بالنسبة، كقولك «زيد هو كاتب» وعرفت تفصيله. واما السالبة، فهى التى يكون

---

١٥٦ ل: وكلية

السلب فيها قاطعا للرابطة الحكمية ويجب ان يكون السلب فى اللغة العربية متقدما على الرابطة لدفع تلك النسبة الايجابية ونفيها ، كقولك «زيد ليس هو كاتبا» ، وان ارتبط السلب بالرابطة صائرا جزءا حدّ جزئيها ، فتصير موجبة لبقاء الربط الايجابى ، كقولك «زيد هو لا كاتب» فان حرف السلب قد صار جزءا من المحمول وتُسمّى هذه القضية وامثالها «موجبة معدولة» فى لغة العرب وفى غيرها قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها فى السلب والايجاب ، بل الرباط مهما حصل والسلب سواء كان جزءا من الموضوع او من المحمول ، فانها تكون موجبة معدولة الا ان يكون السلب قاطعا للنسبة الربطية ، فانها تكون سالبة واذا قلت «كل لا زوج فرد» فان الفردية فى هذه القضية محمولة فى الايجاب على جميع الموصوفات باللازوجية ، فتكون القضية موجبة معدولة الموضوع .

قوله: والحكم الموجب الذهنى .

اقول: ذكر جماعة المشائين ان القضية الموجبة تستدعى وجود الموضوع اما عينا او ذهنا ؛ والسالبة لا تستدعى ذلك ، وردّ ذلك صاحب الكتاب بان السلب لا يمكن الا على متصور فى الذهن: فان الحاكم بشئ على شئ لا بدّ له من تصوّر المحكوم به وعليه سواءا كان الحكم ايجابا او سلبا ، فان الحاكم اذا لم يتصوّر شيئا ولم يفهم معنى لا يمكنه الحكم عليه اصلا فيجب لا محالة تصوّر المحكوم عليه وبه ويتبعه الحكم الايجابى او السلبى ، وحينئذ لا يبقى فرق بين الموجبة والسالبة فى استدعاء موضوع متصوّر فى الذهن . حال الحكم عليه هذا اذا كان الحكم مختصا بما فى الذهن ، فان كان عاما لما فى الذهن والعين جميعا ، او اضيف الى ما فى العين ، فالفرق بين الموجبة والسالبة فيه انه يجوز ان ينفى عن السالبة ما ليس موجودا فى الاعيان وكان مضافا الى الاعيان ، كقولك «العنقاء ليس هو فى الاعيان بصيرا» ، ولا يقال فى الموجبة «العنقاء هو فى الاعيان لا بصير» : فان السلب ما اضفته الى الاعيان ، فالحاصل ان السلب اذا اضفته الى العين او الى الذهن او الى

كليهما لا بدّ من تصوّر الشئ فى الذهن والايجاب، فسواء اضفته الى العين او الى الذهن او الى كليهما لا بدّ من وجود المحكوم عليه فى الاعيان الا اذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق، كقولك «زيد معدوم او ممتنع الوجود فى الاعيان»، فانه وان اضيف الى الاعيان فمفهومه نفس السلب عن الاعيان، كأنك قلت «زيد المقرر[١٥٧] فى الذهن منفى فى الاعيان» وليس هذا، كقولك «العنقاء فى الاعيان اعمى».

قوله: والشرطيات ايضا اذا ذكرت السلوب فيها.

اقول: ان الشرطيات المتصلة او المنفصلة، اللزومية او العنادية، فيها عدول وتحصيل، فانك اذا قلت «كلما كانت الشمس غير طالعة، فالنهار غير موجود» فهى موجبة معدولة لانك اثبتّ اللزوم بين السالبتين؛ وكذا قولك «اذا كانت الشمس غير طالعة، فالليل موجود»؛ والمتصلة انما كانت متصلة باعتبار اللزوم فمهما دام اللزوم موجودا كانت القضية موجبة محصلة او معدولة ان كان فيها السلوب، وكذلك المنفصلة فانك اذا قلت «اما ان لا يكون هذا العدد زوجا واما ان لا يكون فردا»، فقد اثبت العناد بين السالبتين؛ فان المنفصلة انما كانت منفصلة باعتبار العناد فما دام العناد ثابتا كانت القضية موجبة محصّلة او معدولة ان كان فيها سلوب. والسلب اذا دخل على سلب آخر من غير اعتبار حال آخر لعدوله تكون القضية موجبة لان سلب السلب ايجاب، بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثانى على الاول الذى جُعل جزءا من المحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة، وهو ظاهر. واذا قلت «ليس كل انسان كاتبا» فقد عرفت، فيما مرّ، انه يدلّ على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام، و«ليس بعض الانسان كاتبا» يدلّ على سلب الحكم عن البعض الآخر بالمطابقة، وعن الكل بالالتزام، فيجوز ان يكون بعض الانسان كاتبا او المتيقن سلب الكتابة عن

---

[١٥٧] س، المتمثل

البعض فيهما واذا قيل «ليس لا شئ من الانسان كاتب»، فيجوز ان لا يكون البعض كاتبا، لان قولنا «لا شئ من الانسان بكاتب»، سلب كل[١٥٨] الكتابة عن جميع افراد الانسان، فاذا ادخلنا حرف السلب الثانى، وهو «ليس»، على لا شئ سلب السلب الكلى وحينئذ يجوز ان لا يكون البعض كاتبا؛ وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد، كما كان ايجابهما باثباتهما.

قال الشيخ:

الضابط الثالث
‹فى جهات القضايا›

(19) هو ان الحملية نسبة محمولها الى موضوعها وموضوعها الى محمولها اما ضرورى الوجود ويُسمّى «الواجب»، او ضرورى العدم ويُسمّى «الممتنع»، او غير ضرورى الوجود والعدم وهو «الممكن». فالاول، كقولك «الانسان حيوان»؛ والثانى، كقولك «الانسان حجر»؛ والثالث، كقولك «الانسان كاتب». والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا «ليس بممتنع» عنوا به الممكن، واذا قالوا «ليس بممكن» عنوا به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه، فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن فى نفسه، والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا يكون موجب[١٥٩] وجوده، وعند تجرد النظر الى ذاته فى حالتى وجوده وعدمه ممكن.

(20) واعلم انّا اذا قلنا «كل ج ب» ليس معناه الا انّ كل واحد واحد مما يوصف بـ«ج» يوصف بـ«ب»، لأنك اذا قلت «كل ج ب» عرفت ان مفهوم «الجيم» معنى عام ثم تعرضت للشواخص التى تحته بقولك «كل واحد واحد» اذ

---

[١٥٨] س: كل

[١٥٩] يش: ير: ط: يوجب

ليس معناه جميع الجيم، اذ يمكنك ان تقول «كل انسان تسعه دار واحدة» ولا يمكنك ان تقول «جميع الناس تسعهم دار واحدة». واذا رأيت فى القضايا مثل قولك «كل نائم يجوز ان يستيقظ» مثلا ، دريت ان مقتضى قولنا «كل نائم» ليس النائم من حيث هو نائم فانه مع النوم لا يتصوّر ان يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذى يجوز ان ينام ويستيقظ. وكذا اذا قلنا «كل اب متقدم على الابن» ليس معناه من حيث هو، بل الشخص الموصوف بانه «اب». واذا قلت «كل متحرك بالضرورة متغير»، لك ان تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى له لذاته ان يتغير، بل لاجل كونه متحركا. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكنا فى نفسه. ولا نعنى بالضرورى الا ما يكون لذاته، فحسب. واما ما يجب بشرط من وقت وحال، فهو ممكن فى نفسه.

اقول: الصواب ان يقال كل قضية حملية فنسبة محمولها الى موضوعها او ما يشبههما من المقدم والتالى اما ان يكون ضرورى الوجود ويُسمّى «مادّة الوجوب»، كقولك «الانسان حيوان»، فنسبة الحيوانية الى الانسان ضرورية الوجود لا ان نسبة الانسانية الى الحيوانية ضرورية الوجود لها كما هو المفهوم فى الكتاب؛ والا لكان كل حيوان انسانا ولا تكون النسبة ضرورية، فاما ان تكون ضرورية العدم، وتُسمّى «مادة الامتناع»، كقولك «الانسان حجر» فنسبة الحجرية الى الانسانية ممتنعة الثبوت، ولا تكون النسبة ضرورية الوجود ، ولا ضرورية العدم، وتُسمّى «مادة الامكان»، كقولك «الانسان كاتب» فنسبة الكتابة الى الانسانية غير ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم ولا تختلف هذه الحالة فى القضية الايجابية والسلبية، اذ السالبة ايضا يستحق محمولها عند الحمل أحد الأمور المذكورة فان مادّة القضية هى الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان فى نفس الأمر، اعنى

الصادق عليها لفظة الوجوب، فى قولك «الانسان حيوان او ليس» فان النسبة[١٦٠] غير متغيرة بالايجاب والسلب وهى التى يعبّر عنها بالوجوب عند التصريح بها ايجابا وسلبا. واما الجهة، فهى ما يفهم ويتصوّر من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ، طابقته المادة او لم تطابق.

واعلم ان الممكن المذكور، وهو الذى ليس بضرورى الوجود والعدم، هو الممكن الخاص. وان كان الامكان فى الوضع الاول وُضع بازاء سلب الامتناع فيقع بهذا المعنى على الواجب لكونه ليس بممتنع، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، وهو الامكان الخاص، لصدقه عليه فهو اعم منهما ولا يقع على الممتنع فى الايجاب ويقع عليه فى السلب ويصير الامكان بهذا المعنى مقابلا لكل من ضرورى الوجود والعدم فى الايجاب والسلب. واذا وقع هذا الامكان فى الايجاب والسلب على ما ليس بواجب ولا ممتنع معا نقلوا اسمه اليه، فسمّوا الاول «امكانا عاما» لعمومه، او «عاميا» لانتسابه الى العامة، وسمّوا الثانى «امكانا خاصا» لخصوصه، او «خاصيا» منسوبا الى الخاصة والعامة اذا ذكروا الامكان مقرونا بالسلب يعنون به العام، كقولك «ان هذا الشئ ليس بممكن» اى هو ممتنع، ويقع كمثل هذا فى العلوم كثيرا. واذا قالوا «ليس بممتنع» عنوا به الممكن، وهذا بخلاف مصطلح المنطقيين، فان ما ليس بممكن قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار. واذا قُرن بالايجاب يعنون به الخاص، كقولك «ان هذا الشئ ممكن ان يكون» فانهم لا يعنون به ما يصحّ على الواجب.

قوله: وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن فى نفسه.

اقول: كل ما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فهو ممكن، فالممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده وعند عدمها يمتنع وجوده وعند قطع

---

[١٦٠] س: النسب

النظر عن حضور العلة وعدمها ليس بواجب ولا ممتنع لا بحسب الذات لامكانه بذاته، ولا بحسب الغير لانا قطعنا النظر عن ذلك الغير، ولا يعنون ان الممكن يخلو من الوجوب والامتناع، اذ لا بد وان يكون ذلك الممكن اما موجودا او معدوما، لكن وجوده لا لذاته والا لوجب، وعدمه لا لذاته والا لامتنع، بل وجوده بغيره وعدمه لعدم غيره. فالحاصل ان الممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع بالغير لعدم خلوّه عن الوجود والعدم ومع قطع النظر عن الشرطين، فهو ممكن فى نفسه، والوجوب الذى حصل للممكن حال وجود العلة التامة والامتناع حال عدم العلة ليس هو الوجوب ولامتناع القسمين له، اذ القسمان ينافيان الامكان غير مجتمعين معه والوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود أحد الشرطين لا ينافيانه لصحة اجتماعهما معه فيصدق على الممكن اذا وجب بالعلة وامتنع بارتفاعها انه غير ضرورى الوجود لذاته والضرورى العدم لذاته ولا يتوهّم ان الشئ انما يمكن عند قطع النظر عن الشرطين فحسب. وعند وجود احد الشرطين يخرج عن الامكان الحقيقى، فان الامكان الحقيقى لا يخلو عنه الممكن فى حال من الاحوال الثلاثة، اذ يوصف فى حال وجوبه بالغير وامتناعه بعدمه بالامكان فى ذاته والوجوب بالغير وانقلاب كل واحد من الثلاثة الى الآخر محال. فالامكان للممكن لذاته لا ينفك عنه اصلا ومن خاصية الممكن ان يصدق قسميه عليه، وهو الواجب والممتنع: فان الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها، ولا يصدق ذلك على الواجب والممتنع سواء كان بالذات او بالغير انهما ممكنان عند وجود شرط.

قوله: واعلم انّا اذا قلنا «كل ج ب».

اقول: اذا قلنا «كل ج ب»، لا نعنى به «الجيم» الكلى وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، ولا الكل المجموعى العددى، والا لم يتعدّ الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا تحصل النتيجة، لأنك اذا قلت «زيد انسان»

والانسان الكلى نوع ، ومجموع الناس يقدرون على تحريك الف مَن ، فلا يلزم تعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر حتى تكون زيد نوعا او يقدر على تحريك الف مَن وكذا يصح ان يقال «كل انسان تسعه دار واحدة» اى كل واحد واحد ، ولا يصح ان يقال «كل الناس» ، اى جميعهم ، «تسعهم دار واحدة» فان حكم كل واحد واحد لا يصدق عليه حكم الكل ، بل الذى يُعنى به كل واحد واحد من الافراد ، وحينئذ يحصل الاندراج ويتعدى الحكم . فاذا قلت «كل انسان حيوان وكل فرد من الحيوان جسم» ينتج «كل انسان جسم» والجسمية فرد من افراد الحيوان الذى هو فرد من افراد الانسانْ ولا يُعنى به بـ«ج» ما يكون حقيقته حقيقة «ج» ، والا لم يحصل التعدى : فانك اذا قلت «حقيقة زيد هى حقيقة[161] الانسان» فلا يكون فيهما حمل ووضع : فانك اذا قلت «حقيقة زيد موصوفة بالانسانية وحقيقة الانسانية موصوفة بالنوعية» لا يلزم ان تكون حقيقة زيد موصوفة بالنوعية ، ولا يعنى ما تكون الجسمية جزءا او عرضا له والا لزم التسلسل ، فان «ج» اذا كان جزءا وصفة له عاد الكلام الى ذاته صفة لزيد ، وكذا الى ما لا يتناهى مترتبة متغايرة والا لكان الشئ جزءا او عرضا لنفسه ، وهو محال . فالمعتبر فى موضوعات جميع القضايا مجرد الصدق ، فقد يكون «ج» نفس حقيقة ما يصدق عليه كـ«زيد ناطق» ، وقد يكون جزءا مما يصدق عليه كـ«الحيوان انسان» فالصادق عليه نفس الحيوان[162] والحيوان جزء لها وقد يكون عرضا لما يصدق عليه كـ«الكاتب ناطق» فالصادق عليه الكاتب هو الانسان وقد يكون الصادق عليه نفس المحمول كـ«الكاتب انسان» وقد يكون تاليا كـ«الضاحك كاتب» .

قوله: واذا رأيت فى القضايا مثل قولك «كل نائم يجوز ان يستيقظ» .

اقول: اذا قلت «كل نائم مستيقظ» فليس المراد «النائم من حيث انه نائم»

---

١٦١ ل: ـ حقيقة

١٦٢ ل: س: + جزئياته

يكون مستيقظا فان النائم مع النوم لا يمكن ان يكون موصوفا باليقظة، بل المراد ان الشخص الموصوف بالنوم هو الذى يجوز ان يوصف بالنوم واليقظة. وكذلك قولك «الاب متقدم على الابن» ليس معناه ان الاب من حيث هو اب متقدم على الابن، بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم. وكذلك قولك «كل متحرك بالضرورة متغير»، فمعناه ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى لذاته ان يتغيّر، بل التغير انما يكون له لاجل انه متحرك فتكون ضرورته لا محالة متوقفة على شرط، هو التحرك، فيكون ممكنا فى ذاته. ونحن لا نعنى بالضرورة الا ما يكون لذاته فقط دون ما يجب بشرط آخر زائد على ذاته من وقت وحال مّا فهو ممكن فى ذاته.

قال الشيخ:

حكمة اشراقية

«فى بيان ردّ القضايا كلها الى الموجبة الضرورية البتّاتة»

(21) لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذا[163]، فالاولى ان تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية، كما تقول «كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا». فهذه هى الضرورة البتاتة. فانا اذا طلبنا فى العلوم امكان شئ او امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتّة الا بما يعلم انه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد وقتا مّا كالتنفس، صحّ ان يقال «كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا مّا». وكون الانسان ضرورى التنفس وقتا مّا أمرا يلزمه ابدا، وكونه ضرورى

[163] يش؛ ط: كذلك

اللاتنفس في وقت مّا غير ذلك الوقت ايضا أمر يلزمه ابدا وهذا زائد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان، ليست ضرورية الوقوع وقتا مّا واذا كانت القضية ضرورية، كفانا جهة الربط فحسب، او تعرض كونها بتّاتة دون ادخال جهة أُخرى فى المحمول، مثل ان تقول «كل انسان هو بتّة حيوان» وفى غيره اذا جعلت بتّاتة، لا بدّ من ادراج الجهة فى المحمول، ولنا ان لا نتعرض للسلب بعد ان[١٦٤] تعرضنا للجهات، فان السلب التام هو الضرورى، وقد دخل تحت الايجاب اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا وكذا الامكان.

واعلم ان القضية ليست هى باعتبار مجرد الايجاب قضية، بل وباعتبار السلب ايضا، فان السلب ايضا حكم عقلى سواء عُبِّر عنه بالرفع او بالنفى، فانه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء، والشئ لم يخرج من الانتفاء والثبوت. واما النفى والاثبات فى العقل فهما احكام ذهنية حالهما شئ آخر فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال مّا فليس بمنفى ولا بمثبت[١٦٥]، بل هو فى نفسه اما منتف او ثابت، وله تتمة سنذكرها. والقضية اذا لم يتعيّن فيها جهة، فهى مهملة الجهات وكثر فيها الخبط، فلتُحذف مهملة الجهات كما قد حذفت مهملة كمية الموضوع.

اقول: امكان الممكن ضرورى لذلك الممكن، فان امكان الكتابة للانسان ضرورى له كما ان امتناع الممتنع ضرورى[١٦٦]، فان امتناع الحجرية على الانسانية ضرورية لها وكذا الواجب وجوبه لما هو واجب له ضرورى فان الحيوانية الواجبة للانسانية ضرورية لها. واذا كان كذلك فالاولى ان تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه من الامتناع والامكان اجزاء للمحمولات لتصير القضية حينئذ على كل

---

[١٦٤] يش؛ ش؛ ط: ـ ان
[١٦٥] يش؛ ش؛ ط: مثبت
[١٦٦] س: + له

حال ضرورية، كقولك «كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا، او يجب ان يكون حيوانا، او يمتنع ان يكون حجرا»، فهذه هى «الضرورية البتاتة». والجهة لفظة دالّة على كيفية نسبة المحمول الى الموضوع، اما بالوجوب او بالامتناع او بالامكان، وهذه امهات الجهات فاذا جعلناها اجزاء للمحمولات صارت القضية ضرورية واذا كان الامكان مطلوبا فى العلوم الحقيقية فيكون جزءا من المطلوب لا جهة ترتبط بجهة الوجوب. فاذا طلبنا فى العلوم امكان شئ لشئ او امتناعه او وجوبه له فهو جزء مطلوبنا وحينئذ لا يمكننا الحكم الجزم الا بما يعلم انه موصوف بالضرورة فلا نورد من القضايا الا الضرورية البتّاتة، حتى ان الممكن اذا كان مما يقع فى كل واحد فى وقت مّا، كالتنفس للانسان، فحينئذ يصحّ ان يقال «ان كل انسان هو بالضرورة هو متنفس فى وقت مّا» وكون الانسان ضروريا له التنفس فى وقت مّا أمر يلزمه ذلك ابدا، وكونه ضروريا له اللاتنفس فى وقت مّا، غير ذلك الوقت الذى فيه التنفس أمر لزمه ذلك ابدا فى الوجود الخارجى، وهذا بخلاف الكتابة للانسان فانها وان كانت ضرورية الامكان له على ما عرفت، فليست ضرورية الوقوع فى وقت مّا.

قوله: وان كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب.

اقول: القضية الضرورية هى التى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورية، سواء كانت موجبة او سالبة، ثم القضية اذا كانت ضرورية فانه يكفينا فى ذلك جهة الربط فقط ولا نحتاج الى ذكر الضرورة، كقولك «الانسان هو الحيوان» او نتعرض لكونها بتّاتة، كقولك «كل انسان بتّة هو حيوان» ولا نحتاج الى ادخال جهة أُخرى فى المحمول من التصريح بالضرورة لدلالة القرينة عليها. وان كانت القضية غير ضرورية، واردنا أن نجعلها ضرورية بتّاتة، فيجب ادراج الجهة فى المحمول لتصير القضية ضرورية لنا من الغلط، وتكون الضوابط اقلّ على ما عرفته مما سلف وحينئذ لا نتعرض الى السلب بعد صيرورة الجهة جزءا من المحمول، لان السلب

التام، وهو الضرورى، اعنى السلب الصادق، كقولك «الانسان ليس بحجر» يدخل تحت الايجاب عند ايراد الامتناع بدله، وكذا حكم الامكان على التفصيل الذى ذكرناه.

قوله: واعلم ان القضية ليست هى باعتبار مجرد الايجاب قضية.

اقول: اعلم ان كل قضية لها ايجاب وسلب، والايجاب قيل انه ايقاع النسبة بين جزئى القضية وفيه تكرار، اذ الايقاع يتضمن الحكم الذهنى والقضية كذلك تتضمن الحكم الذهنى ايضا وما يقال ان الايجاب ايقاع نسبة بين أمرين فيه خلل ايضا، اذ الايجاب هاهنا يختص بالقضية. فكل قول يوجب قضية وايقاع نسبة مّا يوجد فى مثل قولك «دار زيد» والاقرب قولهم انه حكم نسبة بين اجزاء قول مّا بالفعل. واما السلب، فهو رفع تلك النسبة وليست القضية قضية باعتبار الايجاب فقط، بل القضية تُسمّى قضية وان كانت سالبة لان الايجاب وان سمّى قضية باعتبار انه حكم عقلى[١٦٧]، فالسلب ايضا حكم عقلى سواء عبّرنا عنه بالرفع او بالنفى، فانه حكم فى الذهن عقلى ليس بانتفاء محض، فيكون اثباتا من جهة انه حكم عقلى بالانتفاء، وكل شئ لا يخرج عن ان يكون ثابتا او منفيا والنفى والاثبات، فهما فى العقل احكام ذهنية، والمعقول اذا لم نحكم عليه بحكم مّا فليس بمنفى ولا مثبت، بل يكون فى نفسه لا يخلوا عن الثبوت او الانتفاء. فان العقل يحكم بان الشئ لا يخرج عن النفى والاثبات، وسيأتى لهذا البحث تتمة ان شاء الله تعالى. والقضية اذا لم تتعيّن فيها جهة يُسمّيها المنطقيون «مطلقة عامة» ويُسمّيها الشيخ «مهملة الجهات»، ولما كثر فيه خبط العلماء على ما هو مذكور فى الكتب فيجب حذف مهملة الجهات كما حُذفت مهملة كمية الموضوع حذرا من الغلط.

قال الشيخ:

---

[١٦٧] س: عقل

الضابط الرابع
«فى التناقض، و حدّه»

(22) هو ان التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا. فينبغى ان يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة وفى القضايا المحيطة لا نحتاج[١٦٨] الى زيادة شرط، بل تسلب ما اوجبناه بعينه، كقولنا فى القضية البتّاتة «كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهمانا». فنقيضه[١٦٩] «ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون بالضرورة بهمانا». وهكذا يكون[١٧٠] فى غير هذه. واذا قلنا «لا شئ» نقيضه «ليس لا شئ» وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه فى القضيتين، الا انه لزم من سلب الاستغراق فى الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض، ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن الايجاب فى البعض وجواز سلب البعض. والقضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك «بعض الحيوان انسان، ليس بعض الحيوان انسانا» وانما لا يصحّ هذا لان البعض مهمل التصوّر، فيجوز ان يكون البعض الذى هو انسان غير البعض الذى ليس بانسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحد. ولكن اذا عيّنا البعض[١٧١] وجعلنا له اسما، كما ذكرنا من جعله مستغرقا، كان على ما سبق. ولعله لا يحتاج الى تعمق المشائين، واذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم.

اقول: التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضى لذاته ان تكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة. فالاختلاف، كالجنس، اذ يكون بين

---

[١٦٨] يش؛ ش؛ ط: يحتاج

[١٦٩] يش؛ ش؛ ط: نقيضه

[١٧٠] يش؛ ش؛ ط: ــ يكون

[١٧١] ل: ــ البعض

قضيتين وقد يكون بين اشياء أُخرى، كالانسان والفرس وغيرهما، فيخرج بالقضيتين جميع اختلافات غير القضايا ويخرج بالايجاب والسلب اختلاف القضايا مخصوصة ومحصورة ومهملة، ويخرج بقولنا «لذاته» اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب الذى يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى لا لذاته، بل لسلب لازمها المساوى، كقولك «زيد انسان، زيد ليس بناطق» فيلزم من صدق القضية الثانية كذب الاولى بواسطة قضية أُخرى هى «زيد ناطق» لا لذاته، ويخرج بقوله يقتضى صدق احديهما كذب الاخرى اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب الذى لا يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى فيكونان صادقين، كقولك «كل انسان حيوان، لا شئ من الانسان بلاحيوان»، او كاذبين كقولك «كل انسان فرس لا شئ من الانسان بلا فرس».

قوله: اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه ان لا يجتمعا صدقا ‹ولا كذبا›.

‹اقول:› ولو ضمّ اليه «لذاته» ليخرج مثل قولنا «زيد انسان، زيد ليس بناطق» ليتم، وكان هو هذا التعريف المشهور بعد اتخاذ الشروط الثمانية المذكورة:

الاول، وحدة الموضوع، اذ لو اختلفا لصدقت القضيتان او كذبتا، كقولك «زيد كاتب ومحمد ليس بكاتب».

الثانى، وحدة المحمول، كقولك «زيد كاتب، زيد ليس بنجار».

الثالث، وحدة الزمان، كقولك «زيد ماش، زيد ليس بماش» اذا كان المشى فى زمانين.

الرابع، وحدة الاضافة، كقولك «زيد ابو عمرو[۱۷۲]، زيد ليس بابى خالد».

الخامس، وحدة القوة والفعل، كقولك «الخمر مسكر، الخمر ليس بمسكر» اذا كان احدهما بالفعل والآخر بالقوة.

السادس، وحدة الجزء والكل، كقولك «الزنجى اسود»، اى جلده، «الزنجى ليس باسود»، اى لحمه واسنانه.

السابع، وحدة المكان، كقولك «زيد جالس»، اى على الارض، «زيد ليس بجالس»، اى ليس على السماء.

الثامن، وحدة الشرط، كقولك «الجسم مفرق للبصر»، اى بشرط كونه ابيض، «الجسم ليس بمفرق للبصر»، اى بشرط كونه اسود.

والى هذا اشار بقوله «فينبغى ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة». فذكر من الثمانية، وحدة المحمول والموضوع والشرط، واشار الى الخمسة الباقية بقوله: «والنسب والجهات» على ان الشروط كلها ترجع الى وحدة المحمول والموضوع. اما وحدة الشرط، فداخلة فى وحدة الموضوع، فان الموضوع فى الاول الجسم الموصوف بالبياض، وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران؛ وكذلك الجزء والكل فان الموضوع فى الاول «جلد الزنجى» وفى الثانى «لحمه واسنانه»، والاربعة الباقية تدخل فى وحدة المحمول. فان المحمول فى الاول فى الاضافة «ابوه زيد» وفى الثانى «ابوه خالد». والمحمول فى الاول فى القوة والفعل الخمرة[۱۷۳] التى بالفعل وفى الثانى بالقوة وهما متغايران. واما وحدة الزمان والمكان المحمولان فى الاول المشى فى الاحد والجلوس على الارض، وفى الثانى المشى فى الاثنين والجلوس على السماء. فجواز الصدق والكذب فى

---

[۱۷۲] س: عمر

[۱۷۳] ل: ـ الخمرة

القضايا المذكورة انما هو لتغاير محمولاتها ، اذ لو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف في الكيف امتنع صدقها وكذبها . وقيل ان الكل يرجع الى اتحاد النسبة الحكمية المتحدة من جميع الوجوه ، فان انتساب احد الشيئين المعينين الى الآخر ، كالحيوانية الى الانسانية ، غير انتساب غيرها من المحمولات اليه وغير انتسابها الى موضوع آخر هذا كله في القضايا المخصوصة . واما المحصورة المحيطة ، فلا بدّ من شرط آخر ، وهو الاختلاف بالكمية فتكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ، اذا الكليات تكذبان والجزئيتان تصدقان في كل مادّة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول ، كقولك «كل حيوان انسان ، ولا شئ من الحيوان انسان» فانهما كاذبان وجزئياتهما صادقان .

وذكر الشيخ في الكتاب ان في القضايا المحيطة الكلية لا تفتقر الى زيادة شرط من الاختلاف في الكمية ، بل يجب ان يسلب ما اوجبناه من الحكم بعينه ، كقولك في القضية الضرورية البتّاتة «كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون يهمانا» نقيضه «ليس بالضرورة كذلك» وهكذا يفعل في سائر القضايا بشرط ان يسلب ما اوجبت من الحكم . واذا قلت «لا شئ من الانسان بحجر» في السالبة ، فنقيضه «ليس لا شئ من الانسان بحجر» فقد سلبت ما اوجبت بعينه في القضيتين السالبة ، وسلب سلبها اعنى الايجاب ، لكن يلزم من سلب الاستغراق والعموم في الايجاب تيقن سلب البعض بالضرورة وجواز الايجاب في البعض الآخر ، وكذلك يلزم من سلب الاستغراق والعموم في السلب تيقن الايجاب في البعض بالضرورة وجواز سلب البعض الآخر .

قوله: والقضية التى خُصِّصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض .

اقول: لما فرغ من ذكر القضية الكلية المحيطة ذكر القضية التى خصصت بالبعض ، وهى المحصورة الجزئية . فذكر من حكمها انه ليس لها من جنسها ، اعنى البعض نقيض ، كقولك «بعض الحيوان انسان» ليس نقيضه «ليس بعض

الحيوان انسان» لأن البعض، لما كان مهملا غير معين، جاز ان يكون البعض الذى هو انسان غير البعض الذى ليس بانسان، وحينئذ لا يتحد موضوع القضيتين فلا يتناقضان، بل اذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله عاما مستغرقا، صحّ ان يكون نقيضا. وهذا القدر كاف فى النقيضين ولا نحتاج الى تطويلات المشائين وتعمقهم[١٧٤] فانهم يقولون ان الضرورية المطلقة نقيضها الممكنة العامة وبالعكس. فقولك «بالضرورة الانسان حيوان» يتناقضه بالامكان العام «بعض الانسان ليس بحيوان» ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم، وهو ان ثبوت الحيوانية للانسانية ليس بضرورى وكان فى الاول ضروريا وثبوت الضرورة ولا ثبوتها مما يتناقضان.

والمشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة فنقيض «بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا» ليس «بعض الكاتب متحرك الاصابع فى بعض اوقات كونه كاتبا» ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى ان ثبوت حركات الاصابع للكاتب فى حالة الكتابة ليس بضرورى وكان فى الاول ضروريا والثبوت واللاثبوت يتناقضان. والعرفية العامة نقيضها الحينية المطلقة التى مفهومها ثبوت الشئ للشئ بالفعل فى بعض اوقات الوصف، كقولك «كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل فى بعض اوقات كونه ج». فالدوام بحسب الوصف فى العرفية ولا دوام فى الحينية يتناقضان.

هذا فى وصف القضايا البسيطة. واما المركبة، فنقيضها اللازم المساوى لنقيضى الجزئين الموافق للاصل فى الكيف والمخالف لها فى الكم والكيف والجهة: فان النقيض هو الرافع للاصل والقضية المركبة ترتفع بارتفاع احد اجزائها، فرفعها ان كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا، او برفع الموافق فيكون مخالفا: فالممكنة الخاصة نقيضها المفهوم المردد بين نقيضى الجزئين، وهو الممكنتان العامتان وهو

---

[١٧٤] ل: ـ وتعمقهم

الضرورى المخالف والموافق، كقولك بالامكان الخاص «كل ج ب ليس كذلك ويلزمه اما بعض ج ليس ب بالضرورة او بعض ج ب بالضرورة». والمشروطة الخاصة نقيضها هو الترديد بين نقيضى جزئيها اعنى الحينية الممكنة المخالفة والدائمة الموافقة. فقولنا «بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك ويلزمه اما بعض ج ليس ب فى بعض اوقات كونه ج»، وهى الحينية الممكنة او «بعض ج ب دائما»، ونقيض العرفية الخاصة اما الحينية المطلقة المخالفة او الدائمة الموافقة، فقولنا «كل ج ب ما دام ج لا دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب حين هو ج او بعض ج ب دائما»، ونقيض الوقتية وهو الترديد بين نقيض جزئيها، اعنى الممكنة الوقتية المخالفة او الدائمة الموافقة. فقولنا «بالضرورة كل ج ب فى وقت معين لا دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب بالامكان فى ذلك المعين او بعض ج ب دائما»، ونقيض المنتشرة الممكنة المخالفة او الدائمة الموافقة، فقولنا «بالضرورة كل ج ب فى وقت مّا لا دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب فى جميع الاوقات او بعض ج ب دائما». والوجودية اللادائمة نقيضها اما الدائمة المخالفة او الضرورية الموافقة، فقولنا «كل ج ب لا دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب دائما» او بعض ج ب دائما». والوجودية اللاضرورية نقيضها اما الدائمة المخالفة او الضرورية الموافقة، فقولنا «كل ج ب لا بالضرورة اما بعض ج ليس ب دائما او بعض ج ب بالضرورة».

قال الشيخ:

الضابط الخامس
فى العكس

(23) والعكس[١٧٥] هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول

---

[١٧٥] ل: س: ـ والعكس

موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما . وتعلم انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكنك ان تقول «وكل حيوان انسان» ، وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها . ولكن لا اقلّ من أن يوجد شئ هو موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان ، ولكن ج مثلا ، فاذا كان شئ من فلان بهمانا ، كان كله او بعضه ، فلا بدّ من ان يكون شئ مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان كان كله او بعضه ، فان الجيم موصوف بكليهما ؛ واذا قلنا «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا» ، فعكسه «بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان». وكذا غير الامكان من الجهات فينقل مع المحمول. وعكس الضرورية البتّاتة الموجبة الضرورية بتّاتة موجبة مع اى جهة كانت. فللمحيطة وللجزئية انعكاس على أن شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا . واذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر فلا شئ من الحجر بانسان بالضرورة؛ والا ان وُجد من موصوفات احدهما ما يوصف بالآخر ، ما وقع الاقتصار على كذب احدهما ، بل كذب كليهما[١٧٦] . والضرورية البتّاتة اذا كان الامكان جزء محمولها ، فان كان معها سلب ، ينتقل[١٧٧] ايضا كقولهم «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا ». فهى بتّاتة موجبة عكسها «بالضرورة شئ مما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان». وقد يخبط فيه كثير من المشائين. وفى مثل قولك «ليس بعض الحيوان انسانا» اذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كليا لانعكس على ما قلنا ؛ او تجعل السلب جزء المحمول فتقول «بعض الحيوان هو غير انسان» فينعكس الى «بعض غير الانسان حيوان» ، والا لا ينعكس. وقولك «لا شئ من السرير على الملك» لا ينبغى ان تعكسه دون النقل بالكلية ، فلا تقول «لا شئ من الملك على السرير» ، بل «لا شئ مما على الملك بسرير». فلفظة «على» لا بدّ من نقلها ، اذ هى جزء

---

[١٧٦] بش ، ش ؛ ط: كلاهما

[١٧٧] ط: ينقل

المحمول هاهنا وايراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات البعضية انما كان للتنبيه لا لحاجتنا اليه فيما بعد .

اقول: عرّفه الرئيس «ابو علی سینا» بانه جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله ونقض بقولنا «كل حيوان انسان» فانه كاذب» ، وعكسه «بعض الانسان حيوان ، «فانه» صادق» . وجوابه انه شرط موافقة الاصل فی الصدق والكذب ، فكل ما لا يوافق فليس بعكس وليس كل لازم عكسا مستويا على ان شرط الكذب لا يوجد فی «الشفا» و«فی» بعض نُسخ «الاشارات» ولا يدخل فی هذا التعريف عكوس الشرطيات . والصواب ان يقال انه جعل كل واحد من طرفی القضية مكان الآخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق ، فهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التی لا فائدة فی عكسها ، فان اردت خروجها قلت هو تبديل كل واحد من طرفی القضية ذی الترتيب الطبيعی بالآخر . وانما اعتبروا قيد الصدق فقط دون الكذب ليدخل فيه من اللوازم الصادقة للقضايا الكاذبة فلان لازم الكاذب جاز ان يكون صادقا فلو اعتبر الكذب لخرجت هذه اللوازم عن ان تكون عكسا والعكوس كلها لوازم .

قوله: وتعلم انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكن ان تقول «كل حيوان انسان» .

اقول: الموجبات سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية فی الكم لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ، فلو انعكست كلية لزم ان يصير الخاص محمولا على كل افراد العام ، وهو محال ، كقولك «كل انسان حيوان» فلو انعكس كليا الى «كل حيوان انسان» صار الانسان محمولا على كل فرد من افراد الحيوان ، كالفرس والثور ، وهو محال .

وكذلك قال الشيخ «السهروردی» انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكن ان تقول فی عكسه «كل حيوان انسان» . قال «وكذا كل قضية موضوعها

اخص من محمولها» كما ذكرناه. ثم ذكر كيفية عكسها وهو قوله «ولكن لا اقلّ من ان يوجد شئ موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان، وليكن ج مثلا» الى آخر معناه، اذا لم يصحّ عكس الموجبة الكلية كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع، كقولك «كل انسان حيوان»، وطريق عكسه ان الشئ الذى صدق عليه انه انسان صدق عليه انه حيوان واليهما اشار بقوله «فاذا كان شئ من فلان بهمانا، كان كله او بعضه»؛ وحينئذ يلزم «ان يكون شيئين مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان»، اى يلزم ان يكون شيئا مما يوصف بالحيوانية يوصف بالانسانية بالضرورة سواء كان كل الموضوع صادقا على المحمول فى العكس، كقولك «كل انسان ناطق» او بعضه، كقولك «بعض الحيوان انسان»؛ فان الشيئية التى هى «الجيم» يوصف بفلان وبهمان، اعنى بالانسانية والحيوانية، فيكون بعض الحيوان انسانا وهو العكس المطلوب.

قوله: واذا قلنا «بالضرورة كل انسان هو يمكن ان يكون كاتبا».

اقول: قد عرفت فيما مرّ ان القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية بتّاتة حذرا من الغلط الواقع بكثرة القضايا. فقوله «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا» موجبة كلية ضرورية فزعم ان عكسها ضرورى ايضا وهو«بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان» لانه لما كانت القضايا كلها راجعة عنده الى الضرورية البتّاتة بالطريق الذى ذكره، وكان «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا»، فيكون عكسه لا محالة ضروريا وهو «بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان لا محالة» وهو ظاهر؛ وعند المشائين ان الضرورية الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز ان يكون المحمول ضروريا بالموضوع ولا يكون الموضوع ضروريا لذلك المحمول، بل ممكن فيصحّ ان يقال «بالضرورة كل كاتب انسان» ولا يصح بالضرورة بعض الانسان كاتب بل بالامكان وليس العكس غير ضرورى مطلقا لجواز ان يكون كل من المحمول والموضوع ضروريا للآخر، كقولك «بالضرورة كل

انسان ناطق» وصدق العكس ضرورى وهو «بالضرورة بعض الناطق انسان». فيكون العكس ما يعمّ الضرورى وغيره، وهو الامكان العام الاول من الاطلاق العام الذى لا يتناول ما لا يقع بخلاف الامكان العام المتناول للواقع ولغيره، وهذا يصحّ على أخذهم القضايا متكثرة مختلفة المعانى لا على ما أخذه الشيخ.

قوله: وكذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول.

اقول: قد عرفت ان غير الضرورة من الجهات التى للقضايا اذا جعل جزءا من المحمول صارت القضية ضرورية ويجب نقله مع المحمول فى العكس وجعله موضوعا وقد بيّنا ان القضية الضرورية البتّاتة الموجبة الكلية المحيطة تنعكس موجبة ضرورية بتّاتة جزئية مع اى جهة كانت، كما انعكست الموجبة الجزئية جزئية بمعنى ان شيئا من المحمول، وهو البعض، مهملا غير مبين مميّن[١٧٨] يوصف بالموضوع.

قوله: وإذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر.

اقول: زعم ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس سالبة كلية ضرورية، كقولك «بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر» ينعكس الى «لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة»، وإلا لصدق نقيضه وهو «بعض الحجر انسان» فينعكس الى «بعض الانسان حجر» وقد كان «لا شئ من الانسان بحجر»، هذا خلف. وهذا معنى قوله «الا ان وجد واحد من موصوفات احدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع الاختصار على كذب احدهما، بل كذب كليهما»، اى ان لم يصدق العكس، وهو «لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة» وجب ان يوصف بعض الحجرية بالانسانية الذى هو النقيض فيصدق عليه، لكن العكس كاذب وهو «بعض الانسان حجر» ولا يقتصر على كذبه دون كذب الضرب الآخر، وهو «بعض الحجر انسان»، بل كلاهما كاذبان.

---

[١٧٨] ل: مبين

قوله: والضرورة[١٧٩] البتّاتة اذا كان الامكان جزء محمولها .

اقول: القضية الضرورية البتّاتة قد لا يكون الامكان جزء محمولها ، كقولك «بالضرورة الانسان حيوان» وقد يكون الامكان جزء محمولها ، كقولك «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا» فهى ضرورية بتّاتة موجبة . فيجب ان ينقل السلب مع المحمول فى العكس ، فنقول «بالضرورة شئ مما يمكن لا يكون كاتبا فهو انسان» .

قوله: وقد يخبط فيه كثير من المشائين .

‹اقول›: من جهة انهم زعموا ان السالبة الممكنة غير منعكسة والسالبة الضرورية الكلية تنعكس كنفسها ضرورية ، وهم القدماء ، وبعضهم يورد عليه ان ذلك البرهان مبنى على رأى الاوائل فى انتاج الصغرى الممكنة فى الشكل الاول ، ويرهن المتأخرون على امتناعه ويرجع فى تفصيل ذلك الى المطوّلات من كتبنا وغيرها .

قوله: وفى مثل قولك «ليس بعض الحيوان انسانا» اذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كليا انعكس الى[١٨٠] ما قلنا .

اقول: زعم المشاؤون ان السالبة الجزئية لا تنعكس لصحة قولنا «بعض الحيوان ليس بانسان» وامتناع عكسه ، وهو «بعض الانسان ليس بحيوان» ، لوجوب «كل انسان حيوان» . فلذلك لم تنعكس السوالب الجزئية مطلقا وتنعكس السالبتان الخاصتان على ما يراه المتأخرون على ما هو موجود فى كتبهم : والسالبة الجزئية تنعكس ايضا على طريق صاحب الاشراق ، فانه اذا صحّ ان يقال «ليس بعض الحيوان انسانا» وعيّنا ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كليا صحّ عكسه بان يجعل ذلك البعض من الحيوان الذى ليس بانسان فرسا مثلا ، وحينئذ صحّ ان نقول «لا شئ من الفرس بانسان» وينعكس الى «لا شئ من الانسان بفرس» ، وهو المطلوب .

---

[١٧٩] ل: ـ والضرورة

[١٨٠] ل: ـ الى

وطريق آخر فـي العكس، وهو ان يجعل السلب جزءا من المحمول بان نقول «بعض الحيوان هو غير انسان» ثم نعكسه الى «بعض غير الانسان حيوان»[181] ، والا لا ينعكس اى على غير هذين الطريقين، لا تنعكس السوالب الجزئية على التقدير السابق.

قوله: ولا شئ من السرير على الملك.

أ اقول: هو جواب عن سؤال مقدر، وتقديره انكم زعمتم ان السالبة الكلية والموجبة الكلية تنعكسان، فيلزم ان يكون العكس فيهما مطردا وقد يختلف فى قولنا «لا شئ من السرير على الملك»، و «لا شئ من الحائط فى الوتد» و «لا شئ فى الكوز من الماء»، هى سوالب كلية مع انها لا تنعكس الى «لا شئ من الملك على السرير» و«لا شئ من الوتد فى الحائط» و «لا شئ من الماء فى الكوز». وكذا الموجبة الجزئية فانه يصدق «بعض الشيخ كان شابا» ولا ينعكس الى «بعض الشاب كان شيخا». وجوابه ان من شرط العكس جعل الموضوع بكليته محمولا، والمحمول بكليته موضوعا. وانت فى السوالب الثلاثة ما نقلت على، وفى الموجبة ما نقلت كان الذين هم اجزاء المحمولات معها، فلذلك لم يصح العكس والعكس الصحيح هو مع النقل ان نقول «لا شئ مما على الملك بسرير» و «لا شئ مما فى الوتد حائط» و «لا شئ مما فى الماء بكوز» و «بعض ما كان شابا فهو شيخ». فلا بدّ من نقل هذه الادوات لانها جزء المحمولات هاهنا وايراد العكوس والنقيض والسوالب والمهملات البعضية انما كان للتنبيه والاحتياط فى معرفة الموازين العقلية المنطقية والاقتداء بالحكماء المتألهين، لا لان الحاجة الضرورية تدعوا الى ذلك فيما يأتى.

قال الشيخ:

---

١٨١ ل: ـ حيوان

الضابط السادس
‹في ما يتعلّق بالقياس›

(24) هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة فهي شرطية، لا بدّ فيها من وضع او رفع بقضية أُخرى وهو القياس الاستثنائي. وان ناسبت جزء المطلوب، فلا بد مما يناسب الجزء الآخر فيكون قضية أُخرى ويُسمّى حينئذ القياس «اقترانيا». ولا قياس واحد من اكثر من قضيتين، فان المطلوب ليس له الا جزءان. فاذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة. وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات، بل يجوز ان تكون قياسات كثيرة مبيّنة لمقدمتي قياس واحد. والقضية اذا صارت جزء القياس تُسمّى «مقدمة». ولا بدّ من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شئ يُسمّى «الحدّ الاوسط»، وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يُسمّى «حداً». والشركة لا بدّ وان تقع في محمول احديهما وموضوع الاخرى او موضوعهما او محمولهما وغير الاوسط من الحدّين يُسمّى «طرفا». والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الاوسط. واذا كان الحدّ المتكرر، اعني الاوسط، موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف. والتام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الاتم.

اقول: اعلم ان تصوّر موضوع المطلوب ومحموله ان كان كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر او سلبه عنه فهو التصديق البديهي، وان لم يكف كان ثبوت الموضوع للمحمول مجهولا يحتاج في اثباته له او سلبه عنه الى ثالث. ولا بدّ ان يكون له نسبة الى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سببا للعلم بذلك المطلوب المجهول ويحصل بذلك السبب مقدمتان. فان المقدمة الواحدة غير كافية في حصول المطلوب، لانها ان اشتملت على طرفي النتيجة فهي شرطية لا بدّ فيها من استثناء

اما رفع او وضع ليحصل الانتاج، وهى مقدمة أُخرى، وحينئذ فقد تمّت المقدمتان وهذا هو القياس الاستثنائى؛ وان اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء آخر يجب ان يشتمل على مقدمة أُخرى لتربط الجزئين بالآخر، فيتمّ المقدمتان، وهذا هو القياس الاقترانى. ولا يحتاج الى اكثر من مقدمتين فى الاقيسة البسيطة فان المطلوب ليس له الا جزءان فاذا ناسب كل من المقدمتين جزءا فلا يفتقر الى الثالثة وان احتاج الى اكثر من المقدمتين، كما فى الاستقراء التام فالكثرة فيه فى حكم المقدمتين اللتين لا بدّ منهما، لان النتيجة لما كان لها طرفان، فان لم يناسب احدى المقدمتين النتيجة بطرف فلا انتاج وان ناسبت المقدمتان كل لطرف فيستغنى عن الثالثة.

قوله: يجوز أن يكون قياسات كثيرة.

اقول: القياسات الكثيرة المؤلفة من المقدمات الزائدة على المقدمتين المبنية لمقدمتى قياس واحد انما تكون فى الاقيسة المركبة، وهو ما يتركب من مقدمات، ينتج بعضها نتيجة ثم تتركب مع أُخرى، فتنتج مقدمة أُخرى الى ان تصل الى المطلوب وهى تنقسم الى موصلة وهى التى يذكر فيها النتائج بالفعل مرّتين، مرّة على انها نتيجة قياس سابق، وأُخرى على انها مقدمة لقياس، كقولك «كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن، فكل جسم ممكن». ثم نقول «وكل جسم ممكن وكل ممكن يفتقر الى الفاعل» لينتج «كل جسم يفتقر الى الفاعل»، وهو المطلوب والا فينتهى الى المطلوب. واما القياس المفصّل، وهو الذى فصّلت نتايجه فلا يذكر فيه بالفعل، بل يطوى غير المطلوبة، كقولك «كل جسم مؤلّف وكل مؤلّف ممكن وكل ممكن يفتقر، الى الفاعل فكل جسم يفتقر الى الفاعل»، وهى النتيجة المطلوبة.

قوله: والقضية اذا صارت جزء قياس[١٨٢] تُسمّى «مقدمة».

اقول: المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس، فالقضية اعم من المقدمة، اذ

---

[١٨٢] ط: القياس. س: قياس

كل مقدمة جعلت جزء قياس، فهى لا محالة قضية وليس كل قضية مقدمة فانها اذا لم تُجعل جزء قياس لا تُسمّى «مقدمة».

قوله: ولا بدّ من اشتراك مقدمتى الاقترانى.

اقول: القياس الاقترانى مؤلف من مقدمتين وثلاثة حدود، والحدّ المتكرر المشترك فيهما المحذوف فى النتيجة يُسمّى «الحدّ الاوسط»، والمحكوم عليه فى المطلوب «الحدّ الاصغر»، والمحكوم به فى المطلوب «الحدّ الاكبر»، ويُسمّى الاصغر والاكبر «الطرفان» و«الرأسان»، والمقدمة التى فيها الاصغر تُسمّى «الصغرى» والتى فيها الاكبر تُسمّى «الكبرى»، والهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الاوسط مع الحدّين الآخرين، اعنى الاصغر والاكبر، تُسمّى «شكلا»، وتركيب الصغرى مع الكبرى يُسمّى «قرينة» و«ضربا». واذا لزم عن القرينة لذاتها لازم تُسمّى تلك القرينة بالنسبة الى اللازم «قياسا»، واللازم نتيجة بالنسبة الى القرينة القياسية الا انه انما تُسمّى «نتيجة» بعد اللزوم وقبل ذلك يُسمّى «مطلوبا».

قوله: والشركة لا بدّ ان تقع فى محمول احداهما وموضوع الاخرى، او موضوعهما او محمولهما.

اقول: الحدّ الاوسط المشترك فيه بين المقدمتين ان كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الاول، وهو المراد بقوله «والشركة لا بدّ وان تقع فى محمول احديهما وموضوع الاخرى» وهو القريب من الطبع جدا، كقولك «كل ج ب، وكل ب ا، فكل ج ا». وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثانى لموافقة الاول فى اشرف مقدمتيه، اعنى الصغرى، وهو المراد بقوله «او محمولها»، كقولك «كل ج ب ولا شئ من ا ب، فلا شئ من ج ا». وان كان موضوعا فيهما فهو ‹الشكل› الثالث لموافقة الاول فى الكبرى، وهو المراد بقوله «او موضوعهما»، كقولك «كل ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا». وان كان الاوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى، فهو الشكل الرابع البعيد عن الطبع جدا

لمخالفة الاول فى المقدمتين ولذلك اهمله المعلم الاول والقدماء ، كقولك «كل ج ب وكل ا ب ، فبعض ج ا »، واليه اشار «واذ كان الحدّ المتكرر، اعنى الاوسط، موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية ، فهو السياق البعيد الذى لا يتفطّن لقياسيته من نفسه ، فحذف». واما السياق الاتم من هذه الاشكال الاربعة ، وهو الشكل الاول ، وهو ما يكون الاوسط محمولا فى المقدمة الاولى موضوعا فى الثانية .

قال الشيخ:

وهاهنا

دقيقة اشراقية ‹فى السلب›

(25) اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان فى القضية الموجبة ، وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية ، هو ان الاول لا يصحّ على المعدوم ، اذ لا بدّ للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثانى ، فان النفى يجوز عن المنفى. ولكن هذا الفرق انما يكون فى الشخصيات لا فى القضايا المحيطة وجملة المحصورات . فانك اذا قلت «كل انسان هو غير حجر» او «لا شئ من الانسان بحجر» هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما ، والسلب انما هو للحجرية . فلا بدّ وان تكون الموصوفات بالانسانية متحققة حتى يصحّ ان تكون موصوفة بها . فاذا زال الفرق ، فيجعل[١٨٣] السلب فى المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة ، ولا يقع الخبط فى نقل الاجزاء فى مقدمات الاقيسة ، ولان السلب له مدخل فى كون القضية السالبة قضية ، اذ هو جزء التصديق على ما سبق ، فنجعله جزءا للموجبة ، كيف وقد دريت ان ايجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضرورى ، والممكن ايجابه وسلبه سواء .

والسياق الاتم ضرب واحد ، وهو «كل ج ب بتّة وكل ب ا بتّة» ، فينتج

[١٨٣] ط: فنجعل

«كل ج ا بتة». واذا كانت المقدمة جزئية، فنجعلها مستغرقة، كما سبق، مثل «ان يكون بعض الحيوان ناطقا» و«كل ناطق ضاحك» مثلا. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان معها، وليكن «د»؛ فيقال «كل د ناطق وكل ناطق كذا» على ما سبق. ثم لا نحتاج الى ان نقول «وبعض الحيوان د» على انه مقدمة أُخرى لان «د» اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ وان كان ثَمّ سلب، فلنجعل جزءا كما مضى. فيقال «كل انسان حيوان» و «كل حيوان فهو غير حجر» ينتج «كل انسان هو غير حجر»؛ فلا يحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض. ثم لما كان الطرف الاخير يتعدى الى الطرف الاول بتوسط الاوسط، فالجهات فى القضية الضرورية البتّاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين او فى احداهما، فتتعدى الى الاصغر، مثل «كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة» و «كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى»، ينتج «ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى». ولا يحتاج الى تطويل كثير فى المختلطات، بل الضابط الاشراقى مقنع، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق.

‹قال الشيخ›:

وهاهنا

قاعدة ‹الاشراقيين فى الشكل الثانى›

(26) وهى انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى من جميع الوجوه او من وجه واحد فيعلم يقينا انه لو كان احدهما مما يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله، فيمتنع اذن ان يوصف احدهما بالآخر ايُّهما جُعل موضوعا فى النتيجة، وايُّهما

حمل هاهنا. فالنتيجة ضرورية بتّاتة لامتناع حمل[١٨٤] محمولها او وجوب السلب فيها فما يكون فى المقدمتين من جهات او سلب سلوب[١٨٥] فتُجعل جزءا من المحمول[١٨٦]. مثل قولك «كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة» و «كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة». فنعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول ايضا في جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة، بل انما تعتبر الشركة فيها وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، ويجوز تغاير جهتى القضيتين فيه ومخرجه من السياق الاول: ان هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى وكل قضيتين استحال على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان؛ فهذان القولان موضوعهما بالضرورة متباينان[١٨٧]. وكذا اذا كان فى البتّاتة محمول احديهما ممكن النسبة وفى الاخرى واجب النسبة، فان وجوب النسبة يمتنع على الاولى والامكان على الاخرى. وكذا[١٨٨] اذا كان محمول احداهما واجب النسبة والآخر[١٨٩] ممتنع النسبة فكان على ما قلنا. وان كان فى هذا السياق جزئية، فلتُجعل كلية، كما سبق. ولسنا نوجب ان نعمل فى آحاد مقدمات العلوم هذا العمل، بل اذا علمنا القانون هاهنا، فلكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا ان حالهما كما سبق، وتركنا التطويل على اصحابه فى الضروب والبيان والخبط[١٩٠]. ولهذا خرج من الشرطيات من انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما

[١٨٤] ل؛ س: جزء

[١٨٥] ل: سلب

[١٨٦] ط: للمحمول. س: من المحمول

[١٨٧] يش؛ ش؛ ط: ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان

[١٨٨] يش؛ ش؛ ط: وكذلك

[١٨٩] ط: والاخرى

[١٩٠] ل: الخبط

يصح دخول احدهما في الآخر فما وجب على جزئيات احدهما ما امكن على جزئيات الآخر او امتنع؛ ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم.

اقول: الفرق بين السلب اذا كان فى القضية الموجبة الذى جعل جزءا من المحمول او الموضوع، وبين السلب اذا لم يكن جزءا منهما بل كان قاطعا للنسبة الايجابية ان الاول لا يصحّ على المعدوم، فان الاثبات لا بدّ وان يكون على ثابت له وجود فى الخارج؛ واما الثانى وهو السلب فبخلاف ذلك اذ النفى يجوز ان يكون على المنفى، كقولك «العنقاء ليس هو فى الاعيان بصيرا»، ولا يجوز ذلك فى الاول الموجبة ان تقول «العنقاء هو فى الاعيان لا بصير» اذ السلب ما اضفته الى الاعيان، ثم ذكر ان هذا الفرق انما يصحّ فى الشخصيات فحسب لا فى القضايا المحصورة المحيطة، فانّا اذا قلنا «كل انسان هو غير حجر» فى الموجبة المعدولة او «لا شئ من الانسان بحجر» فقد حكمنا على واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فى القضيتين الموجبة والسالبة، والسلب فى السالبة انما هو للحجرية عن الانسانية فيجب ان تكون الموصوفات بالانسانية متحققة ليصح وصفها بالحجرية. فاذا زال الفرق بين الموجبة والسالبة فى القضايا المحصورة، فيجب جعل الشخصيات كلها محصورة محيطة ويجعل السلب فى القضايا المحصورة المحيطة جزءا من المحمول والموضوع لتصير القضايا كلها موجبة، فيقل الغلط فى العلوم ولا يقع الخبط فى نقل الاجزاء فى مقدمات الاقيسة. ثم ان السلب لا بدّ وان يكون له مدخل فى كون القضية السالبة قضية لانه جزء التصديق فانه لا محالة مدخل فى القضية. فنجعله جزءا للقضية الموجبة كيف، وقد عرفت فيما مرّ عن ايجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضرورى، فتكون القضايا كلها موجبة محيطة محصورة. واما الممكن، فان ايجابه وسلبه سواء.

واعلم ان الشكل الاول له فى الانتاج شرطان: الاول هو موجبة الصغرى، اذ لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر فى موضوع الكبرى، فلا يتعدى اليه الحكم من

الاوسط مع حصول التخلف عند كون الصغرى سالبة والامثلة توضحه؛ الثانى كلية الكبرى، اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذى حكم به على الاصغر فلا يتحد الوسط فى القياس فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض الى الاصغر، كقولك «كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق» فلا ينتج «بعض الانسان ناطق». ولما كانت المحصورات اربعة فاذا جعل كل منها صغرى ينضم الى اربع محصورات كبرى حصل من ضرب اربعة فى اربعة ستّة عشر ضربا، وكذلك فى كل شكل لكن شرط موجبة الصغرى اسقطت ثمانية اضرب، وهى الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى، واشتراط كلية الكبرى اسقطت اربعة أُخرى، وهى الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة اربعة: الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، كقولك «كل ج ب وكل ب ا، فكل ج ا»؛ وهذا الضرب هو افضل الضروب وهو السياق الاتم والضرب الاكمل لانتاجه الموجبة الكلية، ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره، فان القضايا كلها راجعة عنده الى الموجبة الكلية المحيطة الضرورية، وهذا الضرب نتيجتها فلا حاجة الى باقى الضروب المنتجة للجزئية الموجبة والسالبتين، فان المقدمة اذا كانت جزئية فتجعلها مستغرقة كلية كما عرفته، مثل «ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك» فنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما، وليكن «د»: فنقول «كل د ناطق وكل ناطق ضاحك» لينتج «كل د ضاحك» ولا نحتاج ان نقول «وبعض الحيوان د» على ان يكون مقدمة أُخرى؛ فان «د» اسم لذلك الحيوان فلا يحمل عليه اسمه وان كان فى احدى المقدمتين سلب فلنجعل ذلك السلب جزءا، كما عرفته، كقولك «كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر» ينتج «كل انسان هو غير حجر». فلا يحتاج مع هذا الطريق الى تكثر الضروب وحذف بعض الضروب واعتبار البعض الآخر، فان الضرب الاول غير كاف

عن الباقى. الضرب الثانى منها من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية، كقولك «كل ج ب ولا شئ من ب ا، فلا شئ من ج ا». الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبه جزئية، كقولك «بعض ج ب وكل ب ا، فبعض ج ا». الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولك «بعض ج ب ولا شئ من ب ا، فبعض ج ليس ا». فهذا الشكل الاول هو افضل الاشكال وهو الناتج للمحصورات الاربع دون غيره ولا يفتقر الى بيان اذ هو بيّن بنفسه، لانه اذا كان «ب» ثابتا لـ«ج» و «ا» ثابتا لـ«ب» او مسلوبا عنه يلزم ان يكون «ا» ثابتا لـ«ج» او مسلوبا عنه.

قوله: ثم لما كان الطرف الاخير.

اقول: الطرف الاخير هو الاكبر، والطرف الاول هو الاصغر، فيكون معناه ان الاكبر لما كان يتعدى الى الاصغر بواسطة الاوسط فالجهات فى القضية الضرورية البتّاتة اذا جعلناها جزءا للمحمول فى المقدمتين او فى احديهما فحينئذ يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر بالجهة المذكورة فى الكبرى، كقولك «كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ما هو ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او هو ممكن المشى»، ينتج «كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او هو ممكن المشى» ويستغنى بهذا الطريق السهل من تطويلات المشائين فى المختلطات، بل «هذا الضابط الاشراقى مقنع». ويريد بالاشراقى اما الكشفى او لانه منسوب الى حكماء المشرق. والسياقان الآخران، اعنى الشكل الثانى والثالث، نوعان وذنبان لهذا السياق الاتم الاكمل الذى هو «الشكل الاول».

قوله: وهاهنا قاعدة وهى انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى.

اقول: لما بيّن الشكل الاول شرع الآن فى بيان الشكل الثانى، ولنبنيه على ما ذكره المشاؤون، ثم نذكر حاصل ما ذكره فى هذا الفصل، فنقول ان الشكل

الثانى هو الذى الاوسط محمول فى المقدمتين ويشترط فى انتاجه شرطان: الاول اختلاف مقدمتيه فى الكيف، اذ لو اتفقتا فى الايجاب والسلب لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وتباينهما أُخرى. اما فى الموجبتين فلانه يصدق «كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان» والحق التوافق وهو «كل انسان ناطق»؛ واذا بدلّت الكبرى بقولك «وكل فرس حيوان» كان الحق التباين وهو «لا شئ من الانسان بفرس»؛ وان كانتا سالبتين فانه يصدق «لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحيوان بحجر» والحق التوافق وهو «كل انسان حيوان»؛ وان بدلّت الكبرى بقولك «ولا شئ من الفرس بحجر» كان الحق التباين وهو «لا شئ من الانسان بفرس».

الشرط الثانى كلية الكبرى، لانها لو كانت جزئية فاما ان تكون موجبة او سالبة، وانما كان حصل الاختلاف؛ اما الموجبة فلانه لا بدّ وان تكون الصغرى سالبة لوجوب الاختلاف فى الكيف، كقولك «لا شئ من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس» والحق التوافق، وهو «كل انسان حيوان»؛ واذا بدلت الكبرى بقولك «وكل صهّال فرس» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بصهّال». وان كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى، لا بدّ وان تكون موجبة كلية فيحصل الاختلاف، كقولك «كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق» والحق التوافق، وهو «كل انسان حيوان»؛ واذا بدلّت الكبرى بقولك «بعض الفرس ليس بناطق» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بفرس» بحسب الشرطين، تبقى الضروب المنتجة فى هذا الشكل اربعة؛ فان اختلاف الكيف اسقط ثمانية؛ وهى الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما ايضا. والسالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية معهما ايضا. والسالبة وكلية الكبرى اسقطت اربعة أُخرى، وهى الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين، فبقيت الضروب المنتجة اربعة، وهى الحاصلة من الكبرى

الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين. الضرب الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية بيانه بعكس الكبرى وبالخلف؛ الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة بعكس الصغرى وجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة؛ الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالخلف والافتراض؛ الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا تبين بعكس الكبرى، فانها تصير موجبة جزئية وبالعكس ولا تعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل تبين بالخلف.

قوله: واذا كانت قضيتان محيطتان.

اقول: يريد ان يبين احوال الشكل الثاني، وهو الذي الحدّ الاوسط محمول في المقدمتين متفق فيهما والموضوع فيهما مختلف، وعرفت شرط اختلاف المقدمتين بالكيف، فلا بدّ وان يكون محمول احدى المقدمتين يمتنع اثباته على المقدمة الاخرى اما من جميع الوجوه، كقولك «كل انسان حيوان ولا شئ من الحجر بحيوان، فلا شئ من الانسان بحجر»، او من وجه واحد، كقولك «لا شئ من الانسان بفرس وكل صهّال فرس، فلا شئ من الانسان بصهّال»؛ وحينئذ يعلم بالضرورة انه لو دخل احدهما تحت الآخر لما امتنع اثبات المحمول لذلك الموضوع لكنه امتنع وصف احديهما بالآخر، ايهما جعل موضوعا في النتيجة وايهما جعل محمولا عليه، فان النتيجة تكون ضرورية بتّاتة لا محالة لامتناع حمل محمولها او وجوب سلبه عن الموضوع؛ واذا كان في المقدمتين من جهات او سلوب فليجعل جزءا من المحمول، كقولك «كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة»، فينتج «الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية»، ولا يشترط حينئذ على هذا اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة وانما تعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول فانه يجوز تغاير جهتي

القضيتين فى ذلك. وبيان ذلك من السياق الاول ان هذين القولين المذكورين قضيتان يمتنع على موضوع احديهما ما يمكن على موضوع الاخرى، فيلزم ان يكون موضوعاهما متباينين ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان واذا كان فى الضرورة البتّاتة محمول احديهما ممكن النسبة وفى الاخرى واجب النسبة، كقولك «كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو غير كاتب، فكل انسان فهو غير حجر» وجوب النسبة حينئذ يمتنع على الاول، والامكان يصحّ على الاخرى وان كان محمول احديهما واجب النسبة والاخرى ممتنع النسبة، فهو كما قلنا «ان كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة» ينتج «كل انسان بالضرورة ممتنع الحجرية». واذا كان فى هذا الشكل مقدمة أُخرى جزئية فينبغى ان تجعل محيطة كلية، كما عرفته فيما تقدم، ولا تقول انه يجب ان يعمل فى آحاد مقدمتى العلوم هذا العمل الذى ذكرناه، بل اذا علمنا هذا القانون هاهنا فكل مقدمتين وجدناهما على هذه الصفة والقانون علمنا ان حالهما على ما ذكرناه فيما مرّ وذلك كاف، فى تقرير قواعد العلوم وتركنا التطويل الذى ذكره المشاؤون فى الضروب المنتجه لهذا الشكل والبيانات والاختلاطات التى بالغوا فى بسطها. ولهذا الشكل الثانى مخريج وبيان من الشرطيات كما نقول انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصحّ دخول احدهما فى الآخر وثبوته له فما وجب على جزئيات احدهما ما امكن على جزئيات الآخر او امتنع ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، فان الانسان له جزئيات وكذا الحجر، فيجب على جزئيات احدهما شىء ويمتنع ذلك على جزئيات الآخر فلو كان موضوعا المقدمتين يدخل احدهما فى الآخر لكان ما وجب على جزئيات احدهما غير ممكن على جزئيات الاخر ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم.

قال الشيخ:

قاعدة «الاشراقيين فى الشكل الثالث»

(27) واذا وجدنا شيئا واحدا معينا ووُصف بمحمولين، علمنا ان شيئا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل «ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا»، علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيئا[١٩١] من الانسان حيوان على اى طريق كان. واذا كان هذا الشئ المعيّن معنى عاما فيُجعل مستغرقا، كقولك[١٩٢] «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق»، فصار هذا الحصر لشئ معين موصوف بالامرين فيلزم ان يكون شئ من احدهما هو الآخر. واذا كان بعض من شئ موصوفا باحد المحمولين او كليهما وعُيّن فجُعل مستغرقا، فكان[١٩٣] هذا حاله، ويُجعل السلب ايضا جزء المحمول، فينقل الى النتيجة، ويكون الاوسط موصوفا بالطرفين فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى سالب. واذا كان المقدمتان فيهما السلبان فجُعل السلبان جزء المحمولين، صحّ ايضا، كما فى قولك «كل انسان هو لا طير[١٩٤] وكل انسان هو لا فرس» جائت النتيجة موجبة، وهى ان شيئا مما يوصف بانه «لا طير» هو «لا فرس». وان كانت احدى المقدمتين مستغرقة والاخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع، يجوز، فان دخل البعض[١٩٥] فى الكل فيتيقّن كون شئ واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شئ من احد المحمولين بالآخر. ولا[١٩٦] يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فان المحمولين او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف كل احدهما بالآخر، بل شئ من

---

١٩١ ط: شئ

١٩٢ ط: كقولنا

١٩٣ ط: كان

١٩٤ ط: طائر

١٩٥ ط: البعض داخل

١٩٦ يش: ش: فلا

احدهما هو الآخر: واذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول فى المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على أمر واحد وهو تيقّن اتصاف شئ واحد بشيئين: ومخرجه من الشكل الاول هو ان هذين القولين قضيتان فيهما شئ مّا وُصف بكلى المحمولين؛ وكل قضيتين فيهما شئ مّا وُصف بكلى المحمولين، فبعض من[197] موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما وقد انحذف عنا التطويلات.

اقول: يريد بيان الشكل الثالث على قاعدة الاشراقيين، ولنقدم عليه خلاصة ما ذكره المشاؤون، ثم لعقبه ما ذكره ههنا. فنقول ان الشكل الثالث هو الذى الاوسط موضوع فى المقدمتين وشرط انتاجه موجبية الصغرى فانها اذا كانت سالبة وكانت الكبرى كذلك لزم توافق الطرفين تارة وتباينهما أُخرى، كقولك «لا شئ من الحجر بانسان ولا شئ من الحجر بحيوان» والحق التوافق. واذا بدلت الكبرى بقولك «لا شئ من الحجر بفرس» كان الحق التباين؛ وان كانت الكبرى موجبة كقولك «لا شئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان» كان الحق التوافق، وهو «كل فرس حيوان». واذا بدلت الكبرى بقولك «وكل انسان ناطق» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الفرس بناطق». الشرط الثانى فى كلية احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئتين لجاز ان يكون البعض من الاوسط المشتمل على الاصغر غير البعض المشتمل على الاكبر ويسلب عنه، فلا يحصل اجتماع الاصغر والاكبر فى ذات واحدة، فلا تحصل النتيجة لان المقدمتين لو كانتا جزئتين مع موجبة الصغرى وكانت الكبرى موجبة جزئية، حصل الاختلاف. كقولك «بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق» والحق التوافق، وهو «كل انسان ناطق»؛ وان بدلت الكبرى، كقولك «وبعض الحيوان فرس» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بفرس» وان كانت الكبرى سالبة جزئية فيحصل الاختلاف ايضا، كقولك

[197] ط: ـ من

«بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بناطق» والحق التوافق، وهو «كل انسان ناطق»، واذا بدلت الكبرى لقولك «وبعض الحيوان ليس بفرس» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بفرس». والمنتج بحسب الشرطين ستة اضرب اذ اشترط ايجاب الصغرى، ويسقط ثمانية، وهى الصغرى السالبتين مع الكبريات الاربع واشتراط كلية احدى المقدمتين اسقط ضربين. وهما الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين. وتبقى الضروب المنتجة من الستّة عشر ستّة وهى الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى الكليتين. فالاول، من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولك «كل ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا» يتبين بعكس الصغرى وبالخلف. الثانى، من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية، كقولك «كل ب ج ولا شئ من ب ا، فبعض ج ليس ا» بيانه بعكس الصغرى وبالخلف. ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر فى الاول ومندرجا مع الاكبر تحت جنس فى الضرب الثانى، فيكون الاصغر اعم من الاكبر فى الضربين بحيث يمتنع حمل الاكبر على الاصغر فى الضرب الاول وسلبه عنه فى الثانى، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق» ولا يلزم «كل حيوان ناطق». وان بدلت الكبرى بقولك «ولا شئ من الانسان بفرس»، فلا يلزم «لا شئ من الحيوان بفرس». والضربان اخصّ ضروب هذا الشكل واذا لم ينتجا الكل فلا ينتجه باقى الضروب. الضرب الثالث، من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبة جزئية، كقولك «بعض ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا» بيانه بعكس الصغرى وبالخلف. الضرب الرابع، من موجبتين والكبرى جزئية، ينتج موجبة جزئية، كقولك «كل ب ج وبعض ب ا، فبعض ج ا» بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولا يتبيّن بعكس الصغرى لانها موجبة كلية ينعكس جزئية والكبرى جزئية ولا قياس عن جزئيتين. الضرب الخامس،

من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية ينتج سالبة جزئية، كقولك «بعض ب ج ولا شئ من ب ا، فبعض ج ليس ا» بيانه بعكس الصغرى وبالخلف. الضرب السادس، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولك «كل ب ج وبعض ب ليس ا، فبعض ج ليس ا» ولا يبين بعكس الصغرى لانها تنعكس جزئية والكبرى جزئية ولا بعكس الكبرى لانها سالبة جزئية بل بالخلف والقدماء بيّنوه بالافتراض لكن بشرط ان تكون السالبة الجزئية مركبة تستلزم[١٩٨] الموجبة الصدق والسالبة البسيطة عند عدم الموضوع.

ولنرجع الى المتن فنقول: قوله «اذا وجدنا شيئا واحدا معيّنا وُصف بمحمولين، علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة».

«اقول:» فمراده بيان الشكل الثالث الذى الحدّ الاوسط موضوع فى المقدمتين وهو الشئ الواحد الموصوف بالمحمولين، اعنى محمول الصغرى وهو الاصغر، ومحمول الكبرى وهو الاكبر. فيعلم ان شيئا واحدا من احد المحمولين، وهو محمول الصغرى، موصوفا بالمحمول الآخر وهو محمول الكبرى ضرورة، وهو اشارة الى ان نتيجة هذا الشكل جزئية للعلة التى ذكرناها فى كلام المشائين، كقولك «ان زيدا حيوان وزيدا انسان»، فنعلم «ان شيئا من الحيوان انسان اى بعض الحيوان انسان» وهى النتيجة الموجبة الجزئية بل ويصحّ عكسه وهو «بعض الانسان حيوان ايضا»؛ واذا كان هذا الشئ المعيّن الذى هو الاوسط الموضوع فى المقدمتين معنى عاما كليا، كالانسان مثلا، لا معنى مشخصا جزئيا، كما كان فى المثال الاول الذى هو زيد، فلنجعل مستغرقا موجبا كليا محصورا، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق» وحينئذ يصير هذا الحصر لشئ معيّن موصوف بالأمرين، فيلزم ان يكون شئ من احدهما هو الآخر، فيصدق ان «بعض الحيوان ناطق».

---

[١٩٨] ل: ـ تستلزم

واذا كان بعض من شئ يوصف باحد المحمولين فقط، او بكليهما، وعُيّن، فتصير بالتعيين جزئيا فيجعل مستغرقا كليا، على ما ذكرناه، ونجعل السلب ان كان هناك سلب جزءا من المحمول فينقل الى النتيجة على ما عرفت، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير حجر» ينتج «بعض الحيوان فهو غير حجر». واذا كان الاوسط فى هذا الشكل موضوعا فى المقدمتين، فيكون الاوسط موصوفا بالطرفين بالضرورة فى جميع ضروب هذا الشكل. واذا جعل السلب دائما جزءا من المحمول فلا يبقى لنا سالب اصلا بل تصير القضايا كلها موجبة محيطة، على ما عرفته. واذا كان السلب موجودا فى المقدمتين، فيجعل السلبان جزءا من المحمولين، كقولك «كل انسان هو غير طائر وكل انسان هو غير فرس»، فتجئ النتيجة موجبة جزئية، وهى ان شيئا مما يوصف بانه غير طائر فهو غير فرس. واذا كانت احدى المقدمتين مستغرقة محيطة والاخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهما فى الموضوع الذى هو الاوسط فان ذلك صحيح جائز اذ البعض داخل فى الكل، فاذا عرفنا ان شيئا واحدا موصوف بالمحمولين، فيلزم بالضرورة اتصاف شئ من احد المحمولين بالمحمول الآخر، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او بعضه»، فيلزم ان يكون «بعض الحيوان ناطق» ولا يلزم «كل حيوان ناطق»، اذ العام لا يوصف بالخاص، وانما يوصف بان شيئا من احدهما هو الآخر. ثم اذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاءا للمحمول فى المقدمتين او فى احداهما وجعلناها محيطة استغنينا عن كثرة الضروب ومختلطاتها بضرب واحد، وهو تيقن اتصاف شئ واحد، هو الاوسط، الموضوع فى المقدمتين بشيئين مختلفين، اعنى الاصغر والاكبر. ومخرجه وبيانه من الشكل الاول وهو ان هذين القولين اللذين هما الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شئ واحد وصف بالمحمولين، فيلزم ان يكون بعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر، وهذان القولان حالهما كذا. فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر وتسقط عنا كلفة

التطويل والاسهاب الذى ذكره المشاؤون فى هذا الشكل وغيره من الاشكال.

قال الشيخ:

فصل
فى الشرطيات

(28) والشرطيات تؤلّف[١٩٩] منها قياسات اقترانية، كقولك فى المتصلات «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية» ينتج «كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية». والشرايط والحدود حالهما كما سبق. وقد يتركب قياس من شرطية وحملية كقولك[٢٠٠]، فيما اذا كانت الشركة بينهما[٢٠١] فى التالى والحملية كبرى، «كلما كان ج ب فكل ه د، وكل د ا» فتحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم صغرى القياس بعينه وتاليها نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا «كلما كان ج ب فكل ه ا».

اقول: القضايا الشرطية يجوز ان تتألّف منها اقيسة اقترانية، كما تتألّف من الحمليات، واقسامها خمسة: لأنها اما ان تتركب من المتصلات، او المنفصلات، او الحملى والمتصل، او الحملى والمنفصل، او المتصل والمنفصل. والاقرب الى الطبع ما تُركّب من المتصلتين والشركة فيه اما ان تكون فى جزء تام، وهو الموضوع مع المحمول او فى جزء غير تام، اى احدهما. ثم الشركة، اما بين مقدمتيهما او تاليهما او مقدم الصغرى وتالى الكبرى او بالعكس. فالاول ان تكون الشركة فى جزء تام منهما فذلك المشترك ان كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى، فهو الاول؛ وان كان تاليا فيهما، فهو الثانى؛ وان كان مقدما فيهما، فهو الثالث. وزعم الشيخ ان شرايط الانتاج كما فى الحمليات وللمتأخرين نظر فى ذلك، ليس

---

[١٩٩] ط: والشرطيات ايضا قد يؤلف. س: والشرطيات تؤلف منها

[٢٠٠] ط: + والقريب ما اذا كانت: ـ كقولك «ويظهر ان «ط» مهنا فى خطأ. م.»

[٢٠١] پش؛ ش: بينها

هذا موضع بيانه. فالضرب الاول من الشرط الاول: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية» ينتج «كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية»، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالى الكبرى. والشيخ لم يذكر الا هذا الضرب وترك الثلاثة الباقية لانه لم يذكر فى هذا الكتاب الا المهمات.

الضرب الثانى: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتّة اذا كان النهار موجودا فالكواكب مرئية»، ينتج «ليس البتّة اذا كانت الشمس طالعة فالكواكب مرئية».

الضرب الثالث: «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية وكلما كانت السماء مصحية فالاشعة واقعة على الارض»، ينتج «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض».

الضرب الرابع: «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء مغيمة وليس البتّة اذا كانت السماء مغيمة فالاشعة واقعة على الارض»، ينتج «قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض». وباقى الاشكال والاقسام لا تليق بهذا المختصر.

قوله: وقد يتركب قياس من شرطية وحملية.

اقول: لم يذكر القسم الثانى المركب من المنفصلتين لبعده عن الطبع بالنسبة الى القسم الثالث المذكور المركب من المتصلات والحمليات، وهو اربعة اقسام. فان الحملية اما ان تكون صغرى او كبرى وعلى التقديرين، فالشركة بين الحملية والمتصلة اما فى المقدم او التالى. الاول ان تكون الحملية صغرى والشركة بينهما وبين المتصلة فى مقدمها بجزء غير تام؛ الثانى ان تكون الحملية صغرى والشركة فى تالى المتصلة؛ الثالث ان تكون المتصلة صغرى والحملية كبرى والمتصلة تشارك الحملية فى مقدمها؛ الرابع ان تكون المتصلة صغرى تشارك الحملية الكبرى فى

تاليها . وتنعقد الاشكال في كل قسم منها ، ولم يذكر الشيخ الا القسم الرابع منها وذكر انه قريب من الطبع والمنعقد في الشكل الاول اربعة ضروب: الاول «كلما كان ا ب فكل ج ى وكل ى ه» ينتج «ان كان ا ب فكل ج ه»، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها نتيجة التأليف بين تالي المتصلة والحملية؛ الثاني «ان كان ا ب فكل ج ى ولا شئ من ى ه» ينتج «ان كان ا ب ولا شئ من ج ه»؛ الثالث[٢٠٢] «ان كان ا ب فبعض ج ى وكل ى ه» ينتج «ان كان ا ب فبعض ج ه»؛ الرابع «ان كان ا ب فبعض ج ى ولا شئ من ى ه» ينتج «ان كان ا ب فليس كل ج ه». واستخرج باقي الاشكال من نفسك ان اردت ولا حاجة الى ذلك في هذا الكتاب والمباحث الاشراقية.

قال الشيخ:

فصل
‹في قياس الخلف›

(29) والقياس الذي يتبيّن فيه حقية[٢٠٣] المطلوب بابطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: اقتراني واستثنائي، كقولك «ان كذب لا شئ من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا» على انها مقدمة حقة ينتج على ما قلنا «ان كذب لا شئ من ج ب، فبعض ج ا». وان شئت جعلت هذه محيطة كما سبق بان تجعل نقيض المطلوب، الذي هو تالي الشرطية، محيطا . ثم يستثنى نقيض التالي، لينتج نقيض المقدم وهو انه «لم يكذب لا شئ من ج ب بل هو صادق». وفي الخلف يتبيّن ان كذب[٢٠٤] النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب، فتعيّن ان يكون لنقيض المطلوب.

---

[٢٠٢] س: ـ الثالث

[٢٠٣] ل: حقيقة

[٢٠٤] يش: ش: ط: ـ كذب. س: + كذب

اقول: قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع احد النقيضين على حقية النقيض الآخر، وهو مركب من قياسين احدهما اقترانى وثانيهما استثنائى. والاقترانى مركب من قضيتين احداهما متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه، والاخرى حملية صادقة فى نفس الامر. والاستثنائى مركب من متصلة حاصلة من نتيجة القياس الاقترانى مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر محال. وحملية هى رفع التالى المحال فان المطلوب «اذا كان لا شئ من الانسان بجماد»، فنقول «لو كان بعض الانسان جمادا لم يكن كل انسان حيوانا لانه لا شئ من الجماد بحيوان» ينتج من الاول «ليس كل انسان حيوانا»، وحينئذ يلزم «ان يكون واحد من الناس جمادا» وهو المطلوب المثبت بابطال نقيضه، وهو «بعض الانسان جماد»، وربما كان مقدم المتصلة نفس المطلوب وتاليها نقيضه او لازمه، كقولك «لا شئ من ج ب» فاذا لم يصدق «لا شئ من ج ب» صدق نقيضه وهو «بعض ج ب» ونضم اليه «كل ب ا» وهى المقدمة الصادقة فى نفس الأمر وهذا هو القياس الاقترانى المركب من متصلة صغرى وحملية كبرى ينتج «انه لو لم يصدق لا شئ من ج ب لكان بعض ج ا» ونجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائى ويستثنى نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم هكذا «لو لم يصدق لا شئ من ج ب لكان بعض ج ا لكن ليس بعض ج ا» هو محال، فينتج «ليس لم يصدق شئ من ج ب فيصدق بعض ج ب» لان سلب السلب ايجاب. وان شئت جعلت الموجبة الجزئية، اعنى نقيض المطلوب، كليا محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معيّنا فيصير كليا، ونقيض المطلوب هو تالى الشرطية، اعنى «بعض ج ب»، ثم يستثنى نقيض التالى لينتج نقيض المقدم بان يقول «ليس بعض ج ا حقا فلا يكذب لا شئ من ج ب» بل هو حق صادق وكذب النتيجة اذا لم يكن بسبب المقدمة الصادقة ولا من الترتيب، فيلزم ان يكون بسبب نقيض المطلوب.

قال الشيخ:

الضابط السابع
«فى مواد الاقيسة البرهانية»

(30) هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية. ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات اما ان يكون «اوليا» وهو الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصوّر الحدود، ولا يتأتى لاحد انكاره بعد تصور الحدود، كحكمك ان «الكل اعظم من الجزء»، وان[٢٠٥] الاشياء المساوية لشئ واحد بعينه[٢٠٦] متساوية، وان السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد. او يكون «مشاهدا» بقواك الظاهرة او الباطنة، كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة، او كعلمك بان لك شهوة او غضبا؛ ومشاهدتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور. او يكون «حدسيا».

والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف: اولها «المجربات»، وهى مشاهدات مكررة مفيدة بالتكرار يقينا تأمن فيه النفس عن[٢٠٧] الاتفاق، كحكمك بان «الضرب بالخشب مؤلم»، وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلى بما وُجد فى جزئياته الكثيرة. فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم[٢٠٨] فنعلم ان حكمنا على كل انسان «بانه اذا قُطع رأسه لا يعيش» ليس الا حكما على كلى بما صودف فى جزئياته الكثيرة اذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين، اذا اتخذ النوع كما فى المثال المذكور. واذا اختلف، قد لا يفيد اليقين، كحكمك بان «كل حيوان يحرّك لدن مضغة فكه الاسفل» استقراءا بما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم تشاهده، كالتمساح، بخلاف ما شاهدته.

---

[٢٠٥] ل: ـ ان

[٢٠٦] ل: بعد ان تعيّنها

[٢٠٧] ط: النفس فيه عن

[٢٠٨] ل: ـ الحكم

ومن الحدسيات «المتواترات»، وهى قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقينا ويكون الشئ ممكنا فى نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضى بوفور الشهادات، وليس لنا ان نحصر عددها فى مبلغ معيّن[٢٠٩]، فربّ يقين حصل من عدد قليل وللقراين مدخل فى هذه الاشياء كلها يحدس منها الانسان حدسا. وحدسياتك ليست بحجة[٢١٠] على غيرك، اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. وكثيرا ما يحكم الوهم الانسانى بشئ ويكون كاذبا، كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا فى جهة، ويساعد العقل فى مقدمات ناتجة لنقيضه: فاذا وصل الى النتيجة، رجع عمّا سلّمه. فكل وهمى يخالف العقل فهو باطل والعقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضى آخر له.

و«المشهورات» قد لا[٢١١] تكون ايضا فطرية: فمنها ما يتبين بالحجّة، كحكمك[٢١٢] بان «الجهل قبيح»: ومنها باطل وقد يكون الاولى مشهورا ايضا ومن القضايا ما قُبل[٢١٣] عمن يحسن به الظن ومن القضايا ما يُؤثر لا بتصديق بل بقبض وبسط وسُمّيت «المخيّلات»، كحكمك بان «العسل مرة متهوعة»: ومنها قضايا مزوّرة مشبهة بامر لتروج بالتزوير وسنذكرها. فلا تستعمل فى البرهان[٢١٤] الا اليقينى سواء كان فطريا او يبتنى على فطرى فى قياس صحيح.

اقول: يريد ان يبيّن مواد الاقيسة البرهانية وغيرها. والقضايا التى هى مواد الاقيسة اثناعشر نوعا، فانها اما ان تكون يقينية، واليقين اعتقاد ان الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه. واليقينيات

---

[٢٠٩] ل: ـ معيّن
[٢١٠] ط: حجة
[٢١١] يش؛ ش؛ ط: ـ قد لا
[٢١٢] يش؛ ش؛ ط: كحكمنا
[٢١٣] يش؛ ش؛ ط: + ايضا
[٢١٤] ط: البراهين

ستة انواع.

الاول: «الاوليات»، وهى القضايا التى تكون مجرد تصوّر طرفيها وان كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة احدهما الى الآخر بالايجاب او السلب، كقولك «الكل اعظم من الجزء»، «والنفى والاثبات لا يجتمعان»، «والشئ الواحد فى زمان واحد لا يكون فى مكانين»؛ ومنها ما لا يكون الجزم بالنسبة عاما للكل، كقولك «الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية»، فان التوقف انما وقع فيها للبعض لعدم حصول طرفيها فى العقل، ويتفاوت الناس فى الجزم فيها بحسب تفاوتهم فى تصور الطرفين.

الثانى: «المشاهدات»، وهى القضايا التى لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصوّر طرفيها، بل اذا وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت النفس للحكم الكلى بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة القوى الظاهرة او الباطنة، كالحكم بان «الشمس مضيئة» و«النار حارة» وان «لنا جوعا ولذة والما وغضبا». والقضايا التى يحكم العقل فيها بواسطة القوى الباطنة تُسمّى «وجدانيات».

الثالث: «المجرّبات»، وهى قضايا يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة توجب اليقين لاقتران قياس خفى اليها، كقولك «السقمونيا مسهل للصفراء»، فمشاهدة الاسهال مرةّ بعد أُخرى عقيب الشرب مع القياس الخفى وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا يوجب اليقين وليست التجربة هى الاستقراء الذى هو جعل المشاهدات الجزئية بدءا للحكم الكلى فانه غير مفيد لليقين؛ والتجربة فلا بدّ وان ينضمّ اليها قياس خفى يحصل الجزم بسببه.

قوله: والاستقراء هو حكم على كل بما وُجد فى جزئياته.

اقول: الاستقراء هو اثبات الحكم على الكلى بواسطة ثبوته فى جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام، كقولك «الحيوان

والنبات والجماد يتحرك، فيكون كل جسم متحركا». وترتيب القياس ان تقول «كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك، فكل جسم متحرك». وهذا هو القياس المقسّم المفيد لليقين. وان لم يكن الحكم شاملا لاكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص، كقولك «الانسان والدواب يحرّكون عند مضغ الفك الاسفل، فيكون كل حيوان يحرّك عند مضغ الفك الاسفل» وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون بعض الحيوانات، كالتمساح، يحرّك الفك الاعلى، ونحن اذا حكمنا حكما كليا على كل، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وانما هو نظر الى نفس الطبيعة والماهية، كقولك «كل انسان حيوان» بخلاف قولك «كل انسان اذا قطع رأسه لا يعيش»، فانه حكم كلي بما صودق في جزئياته الكثيرة اذا لا مشاهدة للكل.

الرابع: «الحدسيات»، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القراين دون الآثار، كحكمك بان «نور القمر مستفاد من نور الشمس» لاختلاف الهيآت الشكلية النورية فيه اختلاف الاوضاع بالقرب والبعد منها؛ فاذا ضم اليه قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لم يكن دائما ولا اكثريا حصل الجزم بان «نوره مستفاد من نور الشمس». وفرّقوا بين الحدس والتجربة، ان الحدس لا يتوقف على فعل الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطة وانما يحصل دفعة واحدة دون تكرر الأثر والتجربة تتوقف على ذلك وان السقمونيا ما لم تجرب مرارا كثيرة لا يحصل الحكم بانها مسهلة للصفراء.

الخامس: «المتواترات»، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن عن التوافق على الكذب وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكّة والمدينة والهند والوقايع العظام، فتوافق المخبرين وان لم يلق بعضهم بعضا يوجب اليقين. ولما كان الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم أُخرى مع سائر القراين لم ينحصر عدد

التواتر فى عدد معيّن، فكل من عدد قليل افاد اليقين دون الكثير. واليقين الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على غيرك، اذ قد لا يحصل له من اليقين لعدم اسبابه ما حصل لك. والتجربة والتواتر يعدّهما صاحب الاشراق من الحدسيات.

السادس: «قضايا قياساتها معها»، وهى قضايا يحكم العقل فيها بسبب وسط لا يقرب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك «الاثنين نصف الاربعة» و«الاوسط مساواة احد القسمين للآخر الحاضر عند الذهن دائما عند تصور الاثنين والاربعة والنصف». والقياس المركب من هذه الستة، كيف كان، يُسمّى «برهانا».

قوله: وكثيرا ما يحكم الوهم الانسانى.

اقول: لما فرغ من القضايا اليقينية شرع فى غير اليقينية، وهى ستّة:

الاول: «الوهميات»، وهى قضايا يوجبها الوهم الانسانى فقد تكون صادقة، كالحكم فى المحسوسات، فيدخل فى الواجب قبولها، وقد تكون كاذبة، كالحكم على غير المحسوسات سواء تعلّقت بالمحسوسات او لم تتعلق، كالحكم بان «كل موجود فى جهة مشار اليه» و«وراء العالم فضاء لا يتناهى»، ولولا ان العقل والشرايع تكذّبها لعُدّت من الاوليات ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه. فاذا اوصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة رجع الوهم مفارقا للعقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه ايضا. وكل وهمى خالف العقل فهو باطل والعقل لا يقتضى خلاف مقتضى آخر له والقياس المؤلف من الوهميات يُسمّى «مغالطة» و«سفسطة».

الثانى: «المشهورات»، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم

الناس بها، اما لمصلحة عامة او حمية او انفة[٢١٥] او انفعالات من عادات وآداب وشرايع ومنها الآراء المحمودة، وهى قضايا لو خلى العقل وذاته دون حمية او انفة او انفعالات من عادات وشرايع وغيرها لم يحكم بها، مثل ان «الظلم قبيح» و «العدل حسن» و «كشف العورة فى السوق قبيح» و «لو قدرت ذاتك خلقت دفعة» لم يحكم فيها بشئ بخلاف الاوليات. والمشهور قد يكون صادقا اوليا، وقد يكون فطريا، وقد يكون كاذبا، كتقبيح الذبايح والفراء وامثالها؛ والشرع صرف عن امثالها ولكل أمّة وصناعة مشهورات بينهم فيجوز ان يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند آخرين.

الثالث: «المقبولات»، وهى قضايا تؤخذ عمن يعتقد به الجمهور، اما لاتصالات فلكية لا لصفة توجب ذلك كبعض الملوك اولى السياسات الغير الكاملة او لصفة توجب اعتقادهم، كالوحى والالهام والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والشجاعة، وغير ذلك مما يوجب فى النبى[٢١٦] او الولى، وذلك كالقضايا التقليدية المأخوذة عن الافاضل.

الرابع: «المخيّلات»، وهى قضايا تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا لا بالتصديق بل بالقبض والبسط سواء كانت صادقة او كاذبة، كقولك فى الترغيب فى شرب الخمر انها «ياقوتة سيّالة»، وفى النفرة عن العسل انها «مرة مقيئة». وكثير من الناس ينفرون عن الرذايل بسببها ويقدمون على أمور هائلة بسماعها، والفضلاء يستعملونها فى اغراضهم وخطاباتهم، وهى مفيدة فى المطالب الدنيوية والاخروية، والقياس المؤلف منها يُسمّى «الشعرى».

قوله: ومنها قضايا مزوّرة مشبّهة.

اقول: المشبّهات قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله او لغيره

---

٢١٥ س؛ ل: رقه

٢١٦ ل: النتيجة

وليست هى باعيانها والاشتباه اما بتوسط اللفظ بان يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ له، كالعين، او اخفى منه، كما يخفى فى النور المأخوذ بمعنى البصر وتارة بمعنى الحق عند العقل او بحسب تركيب اللفظ، كقولك «غلامْ حسنْ» بالسكونين، او لاختلاف دلايل ادوات الصلات الدالة بالتركيب دون الانفراد، كقولك «ما يعلم الحكم فهو كما يعلمه» والذى يتوسط المعنى كالواقع بسبب ايهام العكس، كقولك «كل ثلج ابيض»، فيظنّ ان «كل ابيض ثلج»، او لأخذ لازم الشئ مكانه، كقولك «الانسان متوهم ومكلف»، فيظنّ «ان كل من له وهم فهو مكلف» وله تتمة تُذكر فى المغالطات.

الخامس: «المسلّمات»، وهى قضايا يتسلّمها الخصم من صاحبه عند المناظرة او يتسلّمها عند ارباب ذلك العلم ويبتنى كلام المناظرين عليها فى دفع صاحبه. والمسلّمات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، او عرفية، كتسليم الفقها ان التمثيل والاستقراء والاجماع والاستصحابين حجّة فى الفروع؛ وتسليم المهندس ان النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض، وغيره، ولأهل كل علم وصناعة مسلّمات والقياس المركب عنها يُسمّى «الجدل».

السادس: «المظنونات»، وهى قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن الذى هو الحكم بان الشئ كذا مع الشعور بامكان مقابلة، كقولك «فلان يطوف ليلا، فهو سارق» للظن ان «كل طواف فى الليل سارق» والقياس المركب منه يُسمّى «الخطابة». ولم يذكر الشيخ النوع الخامس والسادس. ولا يستعمل فى البرهان لا القضايا اليقينية الفطرية والمبنيّة على الفطريات فى الاقيسة الصحيحة.

قال الشيخ:

فصل
‹فى التمثيل›

(31) التمثيل غير مفيد لليقين، وهو ما يُدّعى فيه شمول حكم لأمرين

بناء على شمول معنى واحد لهما ثم يقرر اصحاب الجدل هذا النمط بطريقين: احدهما هو ان المعنى الشامل حيث عُهد كان مقترنا بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان فى محل النزاع وهم فى حيّز الانقطاع عند مطالبة لميّة عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهده هذا المحتج؛ والثانى هو انهم يعدّون صفات ما وُجد فيه الحكم بالاتفاق الذى سمّوه «الاصل» او «الشاهد» ولا ينقطع عنهم احتمال جواز[٢١٧] وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فرُبّ حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه الا بعد حين. ثم يثبتون ان ما وراء ما نُسب اليه الحكم فى الاصل آحاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد فى موضع آخر او ان الذى نُسب اليه الحكم استقل دون الاوصاف باقتضاء الحكم فى موضع آخر. اما النفاء ما سوى الذى نُسب اليه الحكم لا يتمشّى لبقاء احتمال ان يكون فى الاصل لخصوصه وتشخيصه[٢١٨] لا لمعنى يجوز ان يتعدى، او لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا. وعند النزول عن هذا، يجوز ان يكون اثنان او ثلاثة ثلاثة، وكل مرتبة من العدد له مدخل. وايضا يحتمل انقسام ما عيّنوه الى قسمين لا يلازم الا لاحدهما، ولا يوجد فى محل النزاع؛ وهذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط، ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينجعهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين الى ايهما ينضم اقتضى الحكم، ويجوز ان يكون لحكم واحد عام اسباب كثيرة كما سنذكره: فيكون فى ذلك الموضع معه صفة أُخرى[٢١٩]، فيقتضى الكل بالاجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام الى عدّ الاوصاف ان التزم بعدّها فى الموضع الثانى؛ وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام فى المواضع المتعددة بالعلل المتعددة، ويقيمون

---

[٢١٧] يش؛ ش؛ ط: وجود. س: جواز

[٢١٨] يش؛ ش؛ يو: ط: + ونفسه. س: ـ ونفسه

[٢١٩] ل: اجزاء. يش؛ ش: ـ صفة

الحجّة عليه. ثم يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل، وايضا اذا جاز ان يكون الحكم واحد عام علل، لا تصحّ قاعدتهم ان العلة فى الشاهد علة فى الغائب، وكذا الشرط لجواز ان يكون لشئ عام او مشخص شروط وعلل[٢٢٠] على سبيل البدل. ومن قواعدهم ايضا ان ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب: فيُقال ان كانت الدلالة له[٢٢١] لذاته على الحكم العام، فنسبتها الى ما فى الشاهد والغائب سواء، فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام فى اعتبار الخصوص ما سلف.

اقول: التمثيل اثبات حكم فى صورة جزئية بما وُجد فى صورة جزئية أُخرى تشاركها فى معنى جامع فيتعدى الحكم اليه، والفقهاء يُسمّونه «قياسا»، والصورة الثابت فيها «الحكم بالاتفاق»، اعنى المقيس عليه اصلا، والصورة الاخرى، اعنى اللاحق المقيس، «فرعا». والمعنى المشترك بين الاصل والفرع علة جامعة، كقولك «العالم مؤلّف فهو حادث» قياسا على البيت، فحدوث البيت لاجل التأليف وهو موجود فى العالم فيكون حادثا ورده الى القياس، هو ان البيت حادث وكلما كان حادثا، فالتأليف علة للحدوث، ينتج ان التأليف علة للحدوث. وكلما كان التأليف علة للحدوث فالعالم حادث، لكن المقدم حق وهو كون التأليف علة للحدوث، فالتالى، وهو حدوث العالم، حق وحدوده اربعة: الاصل والفرع والعلة والحكم. ويقرّرون كون المعنى المشترك بين الاصل والفرع، اعنى المعنى الجامع، كالتأليف علة للحكم بطريقين. الاول: «الطرد والعكس» فى اصطلاح قدماء الجدليين، و«الدوران» عند متأخريهم. فان الحدوث لما وجد فى عدة من الصور الحاصل فيها التأليف الذى هو المعنى المشترك، وعدم فى غيره من الصور الخالية

---

[٢٢٠] ط: علل وشروط

[٢٢١] يش؛ ش؛ ط: ــ له

عن التأليف، فدار الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعدما ودوران الأثر مع المؤثر وجودا وعدما يدل على علية الأثر للمؤثر فيكون التأليف مدارا للحدوث فهو علة له وهو فاسد. فانّا نمنع ان يكون كل مدار علة للدائر ومؤثرا فيه فان الجزء الأخير من العلة وسائر الاجزاء والشروط مدار للمعلول لدورانه معها وجودا وعدما وليس شئ من هذه علة مع ان هذا استقراء ناقص فيجوز ان يكون حال ما لم يستقرأ يخالف حال ما استقرأ.

والطريق الثانى «الشركة والتقسيم»، فى اصطلاح قدماء اهل النظر وعند متأخريهم «الترديد» الذى لا يكون بين المتناقضين، كقولك «علة الحكم»، اعنى الحدوث، اما ان يكون المعنى المشترك وهو «التأليف» او «الامكان» او «الجوهرية» او «الجسمية». ويبطلون ما عدا التأليف فيقولون «ليس علة الحدوث الامكان»، والا لكانت صفات البارى تعالى حادثة ولا الجوهرية والجسمية والا لكان كل جوهر وجسم كذلك، فبقى ان يكون علة الحدوث هو التأليف وهو فاسد، لانّا نمنع انحصار علة الحدوث الامكان فيما ذكرتم مع كثرة اللوازم والاعراض وحينئذ يجوز ان يكون أمرا غير ما ذكرتم مع انه يجوز ان لا يكون الحدوث معللا بعلة، الا انه يجوز ان يكون العلة المجموع او اثنان اثنان او ثلاثة ثلاثة. فان كل مرتبة من العدد لها خواص، سلّمنا ان التأليف علّته ناصة، فيجوز ان يكون له قسمان: أمرى وعنصرى، لا يلزم الحكم الا لاحدهما، ولا يوجد الا فى محل النزاع وهو البيت فلزم حدوثه مع العنصرى دون الأمرى سلّمنا ان المعنى المشترك، اعنى التأليف، علة للحدوث وفى محل الوفاق، فلم يلزم ان يكون علة فى محل النزاع فانه يجوز ان يكون خصوصية محل الوفاق شرطا لعلية المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا من ذلك وان عنيتم بالعلة التامة، فمنع كون كل مدار علة تامة وهو ظاهر البطلان ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينفعهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزءا واحدا لعلتين اذا انضم الى احدهما اقتضى الحكم؛ فانه يجوز ان

يكون للحكم الواحد العام عدة اسباب، كالحرارة التى قد تكون علّتها الشعاع والحركة ومجاور جسم حار على ما سيأتى: وحينئذ يكون فى ذلك الموضع معه علة أُخرى، فيقتضى ان تكون العلة هى المجموع ويعود الكلام الى عد الاوصاف فى محل النزاع ان التزم بعدها، وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام به فى المواضع المتعددة بالعلل الكثيرة ويقيمون الدليل على ذلك ويقولون «لو جاز ان يكون لحكم الواحد المطلق علل متعددة لكانت المتحركية لها علة أُخرى غير الحركة»، وليس فليس: وهذا تارة أُخرى تمثيل مرجع حاصل حجتهم الى التمثيل ايضا فيثبتون بالتمثيل الناقص ما يبتنى على التمثيل: وقد علمت ان الحكم الواحد المطلق يجوز ان يكون له علل كثيرة، وحينئذ تبطل قاعدتهم التى هى ان العلة فى الشاهد الذى هو الاصل علة فى الغائب الذى هو الفرع، وكذا حكم الشرط فانه يجوز ان يكون للشئ الواحد العام او المتشخص علل وشروط كثيرة على سبيل البدل: وقولهم ان ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب ايضا وهو فاسد، اذ لقائل ان يقول ان كانت الدلالة على الحكم العام دالّة لذاتها فنسبتها الى ما فى الشاهد والغائب على السواء، وحينئذ لا يحتاج الى التمثيل وان كان بخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة واثبات الدلالة فلا يلزم من ثبوت الحكم فى الاصل ثبوته فى الفرع على ما عرفت الكلام عليه.

قال الشيخ:

فصل

‹فى انقسام البرهان الى برهان لِمَ وبرهان أنّ›

(32) الحدّ الاوسط قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا، والبرهان الذى فيه ذلك يُسمّى «برهان لِمَ»: وقد يكون علة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، اى يكون على التصديق فحسب، ويُسمّى «برهان أنّ» لاقتصار دلالته على انية الحكم دون لِميته فى نفسه. وقد يكون هذا الاوسط معلول النسبة فى الاعيان الا

انه اظهر عندنا ، کقولك «هذا الخشب محترق وکل محترق مسّته النار ، فهذا الخشب مسّته النار» .

اقول: البرهان ينقسم الی «لِـمّی» و «أنّی» ، فان الحدّ الاوسط لا بدّ وان يکون علة للاکبر ، فان کان مع ذلك علة لحصول الاکبر فی الاصغر ذهنا وعينا معا ، ای ان الاوسط ، يُعطی عليه انتساب الاکبر الی الاصغر فی نفس الأمر وفی تصديق العقل ، فهو «برهان اللِمّ» ، کقولك «هذا الشخص متعفن الاخلاط» الذی هو الاوسط علة لحصول الحمی فی الشخص فی نفس الأمر ؛ ولا يشترط فی برهان اللِمّ کون الاوسط علة لوجود الاکبر فی نفسه مطلقا ، بل قد يکون کذلك کما فی المثال المذکور ، وقد يکون علة لثبوت الاکبر فی الاصغر مع ان الاوسط معلول لوجود الاکبر ، کقولك «کل انسان حيوان وکل حيوان جسم ، فکل انسان جسم» ، فالحيوان الاوسط ليس علة لوجود الجسم الاکبر فی الخارج ، بل هو معلول لوجوده فی الخارج ، بل ثبوت الحيوانية للانسانية علة لثبوت الجسم فی الانسانية. واما اذا کان الاوسط علة للتصديق ، ای علة لنسبة الاکبر الی الاصغر فی الذهن دون العين ، فيعطی علة الحکم للعقل دون الثبوت بالنسبة فی نفس الأمر يُسمّی «برهان أنّ» ، کقولك «هذا الشخص محموم وکل محموم فاخلاطه متعفنة ، فهذا الشخص اخلاطه متعفنة». فالحمی الاوسط ليس علة لحصول بعض الاخلاط للشخص ، بل البعض الاکبر علة لحصول الحمی فی الشخص ، بل الحمی الاوسط علة لحکم العقل بحصول التعفن للشخص[222] ؛ ومثاله فی الکتاب وهو «هذا الخشب محترق وکل محترق مسّته النار ، فهذا الخشب مسّته النار» ، وانطباقه علی ما قلنا ظاهر .

قال الشيخ:

---

[222] ل: ـ للشخص

فصل

«في بيان المطالب»

(33) والمطالب منها مطلب «ما»، ويطلب بها مفهوم الشئ؛ و «هل»، ويطلب به احد طرفي نقيض[٢٢٣] ما قُرن به وجوابه باحدهما؛ و «اى»، ويطلب به التمييز؛ و«لِمَ»، ويطلب به علة التصديق، وقد يطلب به علة الشئ في الاعيان. فهذه هي اصول المطالب العلمية. ومن فروعها «كَيْف» الشئ، وما يقال في جوابه «كيفية» مثل ان الشئ اسود او ابيض؛ و «كَمْ»، وما يقال في جوابه يُسمّى «كمية» كانت متصلة، كالمقادير، او منفصلة، كالاعداد؛ و «أينْ» الشئ، ويطلب به نسبة الشئ الى مكانه؛ و«متَى»، ويطلب به نسبة الشئ الى زمانه. وقد يغنى عنهما «أَىْ» اذا قرن بما يطلب، كما يقال «في اى مكان هو؟» او «في اى زمان هو؟» فيغنى «اى» عن «متى»، و «اين»، وعلى هذا غيرهما؛ ومن المطالب مطلب «مَنْ» الشئ ويطلب به خصوص ما عُرف انه عاقل لذاته.

اقول: لما كان العلم منقسما الى تصوّر والى تصديق، فالطلب اما ان يتوجه نحو اكتساب التصوّر وهما اثنان: «ما» و «اى»؛ او الى التصديق وهما اثنان: «لِمَ» و «هل». فمطلب «ما» ينقسم الى قسمين: اولهما «ما»، يطلب به مفهوم الاسم، فما لم يتصوّر مفهوم الاسم لا يحكم عليه اصلا، كقولك «ما الخلاء؟» وثانيهما «ما»، يطلب به حقيقة الذات اذا عُرف وجودها فان المقول عليه الحقيقة انما هو عند الوجود، وقبله لا يقال له حقيقة بل مفهوم، والمراد بقولهم انّا نفهم الحقيقة دون الوجود، هذا المعنى؛ والحقيقة من حيث هي لا تعقل ويشك في وجودها، بل لما عُرض له انها حقيقة؛ والشئ قبل الوجود يُسمّى «مفهوما»، وعند الوجود يُسمّى ذلك المفهوم بعينه «حداً» او «رسما». المطلب الثاني «اى» ويطلب

---

[٢٢٣] ل: النقيض

به تمييز الشئ عما يشاركه في الجنس، او الوجود، وبالجملة عما يميّزه في أمر ذاتي او عرضي، كقولك «اى جسم هذا ؟» و «اى حيوان هو ؟».

واما مطلب التصديق فاثنان: احدهما «هل» ويطلب به التصديق باحد طرفي النقيض وهو اما بسيط او مركب: فالبسيط يطلب به وجود الشئ او لا وجوده، كقولك «هل الجن موجود، ام لا ؟» والمركب يطلب به حال الوجود اهو موجود على صفة كذا او ليس، كقولك «هل الانبياء صادقون ؟» بمعنى «هل هم موجودون على تلك الصفة التي هي وراء الوجود، ام لا ؟». الثاني «مطلب لِمَ» ويطلب به علة الشئ، وهو قسمان: احدهما بحسب القول، وهو الذى يطلب به الحدّ الاوسط المقتضى للجزم بصدق القول في القياس، كقولك «لِمَ كان العالم حادثا ؟» فيقال «لانه ممكن وكل ممكن حادث، فالعالم حادث». الثاني، ما يكون بحسب الأمر نفسه وهو الذى يطلب به علة حدّى النتيجة في نفس الأمر، اى علة وجود الشئ في نفسه من وجوده مطلقا، او على حال من الاحوال، كقولك «لِمَ كان المغناطيس يجذب الحديد ؟»، فهذه هي أُمهات المطالب.

واما مطلب «كيف» و«كم» و«اين» و«متى» فهي فروع يستغنى عنها بمطلب «هل المركب» و«اى». فان السائل اذا سأل «كيف كون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده»، فيقوم مقام الاول «هل وجد زيد ابيض، او لا ؟» و «على اى كون هو ؟» ويقوم مقام الثاني «هل وجد زيد وطوله اربع اذرع، او لا ؟» و «على اى مقدار هو ؟» ويقوم مقام الثالث «هل وُجد زيد وهو في البيت، او لا ؟» و«هو في اى مكان هو ؟»؛ ويقوم مقام الرابع «هل وُجد زيد في هذا اليوم، او لا ؟» و«في اى زمان هو ؟»؛ وما يقال في جواب «كيف» يُسمّى «كيفية» مثل ان الشئ اسود او ابيض. وما يقال في جواب «كم» «كمية»، اما متصلة كالمقادير، او منفصلة كالاعداد. ويطلب بـ«اين» نسبة الشئ الى مكانه و «متى» نسبة الشئ الى زمانه. و«من» يطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته،

ومطلب «ما» بحسب مفهوم الاسم يتقدم على الذى بحسب الحقيقة اذ من لم يفهم مفهوم الاسم لا يطلب الحقيقة الموجودة؛ وعلى هل البسيطة والمركب، فان من لا يفهم مفهوم الاسم، ولأى شئ وُضع، لا يسأل عن وجوده مطلقا ولا على حال هو موجود بحال كذا؛ وعلى مطلب «لِمَ» اذ من لا يفهم مفهوم اللفظ لا يطلب العلة فى انتسابه الى غيره، او العلة فى وجوده فى الخارج او فى اتصافه بصفة كذا. ومطلب «هل البسيط» يتقدم على مطلب «ما» بحسب الحقيقة، اذ الطالب لحقيقة شئ انما يطلب أمرا موجودا، فيتقدم علمه بوجوده ويكون بمطلب هل البسيط نعم يجوز وجود الشئ فى ذاته مع الجهل بوجوده، فيطلب معنى مفهوم الاسم الدالّ عليه؛ فاذا اجيب عن مفهوم الاسم، كان الجواب حداً بحسب الاسم، وعند معرفة وجوده يصير الجواب حداً بحسب الحقيقة، والجواب الواحد يكون حدا بحسب المفهوم والحقيقة بالنسبة الى شخصين او شخص واحد فى وقتين.

قال الشيخ:

المقالة الثالثة
فى المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين احرف المشائين

وفيها فصول

الفصل الاول
فى المغالطات

(34) انه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلق بذلك ان لا ينتقل الحدّ الاوسط بالكلية الى المقدمة الثانية او لا يكون متشابها فيهما او لا يكون مقولا على الكل، كقولك «كل انسان حيوان والحيوان عام» لينتج «ان كل انسان عام»، وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى او لا يكون احد الطرفين فى النتيجة على ما ذكر فى القياس. فاذا حفظت ما مضى امنت من الغلط فى هذه الاشياء.

(35) وقد يقع الغلط بسبب المادة، كالمصادرة على المطلوب الاول، وهو ان تكون النتيجة بعينها موردة فى القياس مغيرة فى اللفظ او كما تكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها اولى من تبيينها بالنتيجة؛ او تكون المقدمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من اداة او اسم[۲۲٤] او تركيب او تصريف يحتمل الوجوه.

(36) وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها؛ وكذا

---

۲۲٤ ط: + مّا

الجهات كما يظن ان قولنا «ليس بالضرورة» و «بالضرورة ليس» سواء وهو خطأ، فان الاول يصدق على الممكن دون الثانى؛ وليس قولنا «لا يلزم ان يكون» كقولنا «يلزم ان لا يكون». وما ليس بممكن قد يكون ضرورى العدم او الوجود بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون، فانه بعينه ممكن الكون الا ان يعنى بالامكان ما ليس بممتنع وهو «الامكان» العام، فانه لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة واذا جعلت السلوب، على ما قلنا اجزاء، ولا يستعمل الزائد، وعدلت الى اللفظ الايجابى بحسب طاقتك لئلا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلّطة جدا.

(37) وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ «البعض السورى» مكان «البعض» الذى هو الجزء الحقيقى، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر.

وقد يقع بسبب ايهام العكس، كمن حكم ان «كل لون سواد» بناء على ان «كل سواد لون»؛ او بسبب تركيب المفصل كقولك «زيد طبيب وجيد»، فيأخذ انه «طبيب جيد»؛ او لتفصيل مركب، كقولك «الخمسة زوج وفرد» فنقول «انها زوج وانها فرد»؛ او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه هو الآخر، او ان احدهما علّة الآخر ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة، كاستعدادى الضحك والكتابة فى الانسان. وهذه المغالطة كثيرا ما تقع لمن لم يترسّخ فى العلوم فيأخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد، كما يقال «ان لم تكن الابوّة دون البنوّة والبنوّة دون الابوّة»، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا، وهو فاسد؛ فانهما يكونان معا، والتوقف الممتنع انما هو[٢٢٥] اذا كان كل واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه.

---

[٢٢٥] يش: ش، ط، + يكون

(38) وما ظنّ بعض اهل العلم انه، لا يتصوّر ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة. لينتقض عليه المتضايفين، فانه لا يتصوّر وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة. وحجّته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر، فيصحّ وجوده دونه؛ وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر؛ وان كان لاحدهما مدخل فى وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معيّة. وهذا اذا مُنع لا يقدر على اقامة الحجّة عليه. ثم انه بعينه متوجه فى المتضايفين فى وجودهما العينى وفى وجوب تعقلهما معا ايضا؛ وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين على القاعدة. ومن جملة المغالطات[٢٢٦] ان تثبت قاعدة بحجّة ويستثنى عنها شئ تكون نسبة الحجّة اليه والى غيره، مما يدخل تحت القاعدة سواء، دون حجّة وهذا غرضنا فى ايراد هذه المباحثة العلمية، والارشاد لا القدح، ليعلم مغلطتان فى حجّة واحدة وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل فى وجود[٢٢٧] الآخر، فلا يتصوّر الا مع المعية[٢٢٨]. وليس من شرط كل ما له مدخل، التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة، المدخل.

(39) ومما يوقع به الغلط ان يؤخذ مبنى الأمر فى شئ معنى عاما ليثبت فى مشاركة فيه، كمن يقول «السواد انما يجمع البصر لكونه لونا» ليتعدى الى البياض. وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة؛ او[٢٢٩] أخذ مكان ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ وأخذ مكان[٢٣٠] ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر؛ وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية،

---

[٢٢٦] ل: المغالطة

[٢٢٧] يش؛ ش؛ ط: ـ وجود

[٢٢٨] ل: قد يتصور مع المعية. س: فلا يتصور مع المعية

[٢٢٩] ط: و

[٢٣٠] يش؛ ش؛ ط: ـ مكان. س: + مكان

كمن يسمع ان الانسان كلي، فيظن ان كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه به في الاعيان؛ وأخذ مثال الشئ مكانه وأخذ جزء العلة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له؛ واجراء طريق اللااولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول «ليس الانسان بوجوب التنفس اولى من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانية»؛ وكذا اجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات، كقولك[٢٣١] «ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهم في الانسانية، فلا ينبغي ان يتخصص احدهما به» ولا يعلم ان هاهنا اسبابا غائبة عنا يجب او يمتنع بها امور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجري هذا فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بامر لكماله في نفسه، واما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد.

(40) ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتني عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلة المبالات بالحيثيات، كما يقول «كل ابيض داخل في مفهومه البياض، وزيد ابيض» ليتعدى اليه دخول البياض في حقيقته، فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض.

(41) ومما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن المحل الذي أطلق فيما وقع عليه النقض دفعا للنقض. ومن ذلك ما يقال ان مماثل المماثل مماثل، فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه؛ واذا كانت من وجه واحد، فيلزم ايضا ان يكون مماثل المماثل من ذلك الوجه مماثلا. واما اذا لم تتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل شئ شيئا بأمر ويماثل غيره بأمر آخر. والمساوي للمساوي مساو ايضا، اذا كانت المساواة من جميع الوجوه. واما اذا اختلفت جهات المساواة، كالجسم الذي يساوي بطوله جسما وبعرضه جسما آخر، فأخذ مساوي الشئ من وجه لا يلزم ان يساوي لشئ مّا للمساوي الآخر

[٢٣١] ط: كقول القائل

من وجه آخر وليس لاحد ان يدّعي ان المساواة لا يجوز ان تُطلق الا على ان تكون من جميع الوجوه، فانه يجوز ان يكون جسمان متساويان في الطول[٢٣٢] فقط.

(42) ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضد كالسكون، فانه عدم مقابل لانه عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة؛ وكذا العمى، فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصوّر في حقه البصر، فان الحجر لما لم يتصوّر في حقه البصر لا يُسمّى اعمى.

اقول: قد عرفت الاشكال القياسية وشروطها والضروب المنتجة، وان كيفية وضع الحدّ الاوسط بين الحدّين الآخرين يُسمّى «شكلا». فالغلط الواقع في القياس بسبب ترتيبه، فان لا يكون من هيئة ناتجة بأن لا يكون من ضرب منتج لاختلال بعض شرايط او لاغفال مراعاة الجهة، كما تقدم تفصيل ذلك ومما يتعلق بذلك، ان لا ينقل الحدّ الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية، كقولك «الانسان له شعر وكل شعر ينبت» لينتج «ان الانسان ينبت»، والغلط ان المحمول في الصغرى بتمامه غير موضوع في الكبرى؛ وقد يكون الاوسط غير متشابه في المقدمتين وهو معدود في الغلط الواقع في الصورة، كقولك «الانسان وحده ضحّاك وكل ضحّاك حيوان» لينتج «كل انسان وحده حيوان»، والغلط فيه أن الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان؛ فالموجبة «كل انسان ضحّاك» والسالبة «لا شئ من غير الانسان بضحّاك». فان ضممت الموجبة الى الكبرى هكذا «كل انسان ضحّاك وكل ضحّاك حيوان» فينتج «كل انسان حيوان» وهو صادق؛ وان ضممت الى الكبرى السالبة لم ينتج القياس شيئا اذ شرط الصغرى ان تكون موجبة.

قوله: او لا يكون مقولا على الكل.

اقول: من جملة المغالطات ما يقع بسبب اختلاف الاوسط في المقدمة بأن لا يكون مقولا على الكل، كقولك «كل انسان حيوان والحيوان عام» لينتج «كل انسان

---

٢٣٢ ط: ـ في، + متساويين

عام»، والخطأ فيه قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية، فان الحيوان فيها غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية، فلا يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر ولو أخذت الكبرى كلية محصورة لكذبت. وقد لا يؤخذ موضوع النتيجة على ما ذكر في القياس، كما يقال «الفلك المحدّد للجهات جسم ليس فوقه جهة، وكل ما كان كذا لا يحترق» ينتج «كل فلك لا يحترق»، وليس ذلك موضوعا فى الصغرى اذ ليس فيها «كل فلك» فانه كاذب فاذا حفظت هذا أمنت من الغلط فى امثال هذه الاشياء.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب المادة.

اقول: الغلط اما ان يكون فى مادة القياس او فى صورته او فيهما معا. اما الذى بسبب المادة فالذى ذكر منه فى الاول، هو المصادرة على المطلوب الاول، وهو ان يكون الاصغر والاوسط شيئا واحدا يُعبّر عنه بلفظين مترادفين، كقولك «الانسان بشر وكل بشر ضحّاك» ينتج «ان الانسان ضحّاك». فالكبرى ههنا والمطلوب شئ واحد من جهة المعنى.

قوله: او كما تكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثلها.

اقول: ومن الغلط المتعلق بالمادة ان تكون المقدمة اخفى من النتيجة، او مثلها، وحينئذ لا يكون تبيين النتيجة بالمقدمة اولى من العكس مثال ما تكون المقدمة اخفى. قولك «هذا الشئ جوهر لانه جزء الجوهر، وكل ما هو جزء الجوهر فهو جوهر» ينتج «ان الشئ كذا جوهر»؛ وهذا انما يصحّ بعد تصوّر الشئ بجميع اجزائه فان ذلك الشئ اذا كان هو الابيض الذى هو جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع ان البياض جزء الابيض من جهة انه ابيض، فيكون الابيض جوهرا من جهة محل البياض لا من جهة المحل والبياض، وحينئذ لا يلزم من حمل الجوهر على الجزئين ان يكون البياض جوهرا الا اذا حُمل على الشئ الجوهر من جميع الوجوه. واما مثال ما تكون المقدمة مساوية للنتيجة قولك

«كل انسان بشر وكل بشر ناطق، فكل انسان ناطق».

قوله: او تكون المقدمة كاذبة.

اقول: من جملة الغلط في المادة ما يكون بسبب كذب المقدمات في انفسها لاشتباهها بالصادقة، فلا يلتفت اليها العقل والا فالعقل لا يقبل الكاذب الا لمناسبة بين الصادق والكاذب لاشتباه لفظي او معنوي. اما اللفظي، فقد يكون الاشتباه لفظ بلفظ اما بسبب اشتراك او مجاز. والاشتراك له اقسام: منها ما يقع بسبب نفس اللفظ المشترك، كقولك «الواجب لذاته ان كان موجودا غير ممكن كان ممتنعا، وان امكن كان ممكن العدم اذ كل ممكن الوجود ممكن العدم، فالواجب لذاته ممكن العدم». وجوابه: ان لفظ الامكان يشترك بين العام والخاص، والواجب انما هو ممكن بالمعنى العام وليس بممكن العدم بهذا المعنى فقط، بل هو اما واجب الوجود او ممكن العدم ولا يمكن بالمعنى الخاص اذ ما ليس بممكن هذا المعنى لا يلزم ان يكون ممتنعا، بل هو اما واجب او ممتنع؛ ومنها ما يقع بسبب الالفاظ المتشابهة، كقولك «بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان» حتى ينتج «بعض المنقوش حيوان»، وهو كاذب، فان الفرس ليس بصادق على المنقوش الا بالاشتباه اللفظي المجازي؛ ومنها ما يقع بسبب الالفاظ المشكّلة المجازية، كقولك «ان البارى تعالى نور وكل نور محسوس» ينتج «ان البارى تعالى محسوس»، ووجه الغلط انما وقع لان واضع اللفظ وضع لفظ النور للنور الحسي ثم استعمل في النور العقلي ايضا بطريق المجاز وفيه نظر؛ ومنها مما يكون بسبب هيئة اللفظ؛ كالقاتل مثلا، فانه على صيغة الفاعل فقد يظنّ ان المقبول فعل له؛ ومنها ما يكون بسبب تصريف اللفظ، كقولك «ضربْ زيد» بالسكون، وحينئذ يجوز ان يكون زيد ضاربا ويجوز ان يكون مضروبا؛ ومنها ما يكون بسبب الوقف والابتداء، كقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم، فان الوقف على الله يوجب ان يكون الواو في الراسخين للابتداء، وحينئذ ينحصر علم التأويل في الله تعالى

والوقف على الراسخين يوجب كونها للعطف ولا ينحصر علم التأويل فى الله تعالى بل الراسخون يعلمونه ايضا ؛ ومنها ما يكون بسبب تصريف الكنايات، كقولك «كل ما يعلمه الحكيم، فهو كما يعلمه»، فيجوز ان يعود الضمير فى تعلّمه الى الحكيم ويجوز ان يعود الى ما يعلّمه، وعوده الى الحكيم يغاير عوده الى ما يعلّمه فان الحكيم يعلم الحجر فيكون حجرا، فتكذب القضية بخلاف عوده الى ما يعلمه؛ ومنها ما يكون بسبب العطف، فان حرف العطف يدلّ تارة على جميع الاجزاء وأُخرى على جميع الصفات، كقولك «الخمسة زوج وفرد»، فان اريد به جميع الاجزاء واجتماعها كان حقا، اذ الخمسة حاصلة من عدد زوج هو اثنان ومن فرد هو الثلاثة، وان اريد به جميع الصفات، فهو كذب لامتناع صفة الزوجية والفردية فى الخمسة، وهو المراد بقوله «السهروردى» «او تركيب»؛ واما اشتباه اللفظ بالمعنى، فكقولهم «ان الاسم هو المُسمّى»، واذا حقق الحال سلّم ان اسم السماء قول يتلفظ به وليس المُسمّى من السماء كذلك، والنار محرقة واسمها لا يحرق، واما الاشتباه المعنوى فله اقسام وستأتى.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب.

اقول: من جملة المغالطات ما يقع بسبب تقدم السلوب وتأخرها على الجهات وتكثرها، وكذا الجهات فانه ليس كما يظنّ ان «ليس بالضرورة ليس كل انسان كاتبا» مساو لقولنا «بالضرورة ليس كل انسان كاتبا». وان الاول صادق على الممكن، كما فى المثال المذكور، والثانى يكذب عليه؛ وسوالب الجهات والسوالب الموصوفة بالجهات أُخذ كل واحد منهما مكان الآخر غلط ظاهر، فان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة، وكذا السالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذا سائر الجهات. وقد عرفت فيما تقدم اختلاف المعنى عند تكثر السلوب، فان افرادها سلوب وازواجها اثبات فان سلب السلب ايجاب وقولنا «لا يلزم ان يكون الممكن العام او الخاص» ليس كقولنا «يلزم ان لا يكون الذى هو الممتنع»،

فان ما ليس ممكن قد يكون ضروري الوجود، او ضروري العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون الخاص، فان ذلك بعينه ممكن الكون: اللهم الا ان يعني بذلك الا مكان العام وهو ما ليس بممتنع. فحينئذ لا تتقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة، على ما عرفته فى مباحث الامكان. واذا جعلت السلوب اجزاء للمحمول او الموضوع على ما قلنا وجعلت القضايا كلها موجبة ولا يستعمل الزائد على ذلك حتى لا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية الموجبة، فتأمل المغالطات فان السلوب مغلطة جدا.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب السور.

اقول: قد يقع الغلط بسبب أخذ «البعض السوري» مكان «البعض الحقيقي»، كقولهم «بعض الزنجي اسود»، فيجوز أن يكون اسنانه ويجوز ان يكون بعض اشخاص الانسان، فان أخذ احدهما مكان الآخر مغلط. ومن الغلط أن يؤخذ حكم كل واحد مكان الكل المجموعي فانه ليس حكم قولنا «كل واحد من الناس يشبعه رغيف» حكم قولنا «كل الناس»، بمعنى الكل المجموعي، «يشبعه رغيف خبز»، فان الاول صادق دون الثاني. وقد يقع الغلط بسبب ايهام العكس، كمن حكم ان «كل لون سواد»، بناءا على ما سمع ان «كل سواد لون»، ومثله من سمع ان «كل ما فى الجهة موجود»، فحكم ان «كل موجود فى الجهة»، ويناسبه قول القائل «الفلك متناه وكل متناه ينتهى الى خلأ، او ملأ» فينتج «ان الفلك ينتهى الى خلأ، او ملأ». والغلط جاء من ايهام العكس فى الكبرى اذ الصادق «ان كل خلأ، او ملأ، متناه» ولا يلزم صدق عكسه، وهو «كل متناه ينتهى الى خلأ، او ملأ». ومن الغلط ما يكون بسبب تركيب المفصل، وهو الذى يصدق مفصلا لا مركبا، كقولك «زيد طبيب وجيد» فتأخذ انه «طبيب جيد» فيكون الجيد صفة للطبيب ويصدق على النفس الجوهرية والقوة ايضا على سبيل التفصيل، فاذا قيل ان «النفس جوهر بالقوة» على سبيل التركيب، فهو كاذب لدلالته على النفس بالفعل

غير جوهر، وليس كذا . ومن الغلط ما يكون بسبب تفصيل مركب، وهو الذى يصدق مركبا لا مفصلا ، كقولك «الخمسة زوج وفرد» فيقول القائل «انها زوج وانها فرد». ومن الغلط ما يقع بسبب أخذ احد المتلازمين بعينه انه هو الآخر، او زعم ان احد المتلازمين ليس بينهما الا الصحبة فحسب، كاستعداد الكتابة والضحك فى الانسان مع ان احدهما علة للآخر؛ وتقع هذه المغالطة كثيرا لمن لم يرسخ قدمه فى العلوم فيأخذ مع الشئ مكان ما به الشئ فلا ينبغى ان يُغفل عنها . وعلى هذا يبتنى كثير من الدور الفاسد ، كقولهم «ان لم تكن الابوّة دون البنوّة والبنوّة دون الابوّة» يلزم ان يكون كل واحد منهما متوقفا على الآخر، وهو دور، وذلك محال. وجوابه انهما يكونان معا وحينئذ لا يلزم المحال، فان التوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر لا مع الآخر، كما هو الواقع من حال المتضايفين، فانه لو كان كل واحد منهما بالآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه ، وليس الأمر كذا. واما الذى ظنّه بعض العلماء انه لا يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر، لانه ان استغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر، فلا يكون معا وان كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيلزم توقف كل واحد منهما على الآخر، فلا معية. وكذلك اذا كان احدهما علة للآخر فقط وهو منقوض بالمتضايفين، فانه لا يمكن وجود كل منهما الا مع الآخر فهما معا فى العين والذهن. وربما استثنى القائل من القاعدة التى هى ان الشيئين لا يتصوران يكون كل واحد منهما مع الآخر المتضايفين من غير حجّة مع عمومها لجميع الصور. ومن المغالطات ان يبيّن القائل قاعدة بحجّة من الحجج ثم يستثنى عنها شيئا مع استواء نسبة الحجّة اليه والى غيره مما يدخل تحت تلك القاعدة بالسوية من غير حجّة.

وهذا هو الغرض فى ايراد هذه المباحث والارشاد اليها لا القدح ليعلم مغلطتان فى حجّة واحدة وتطلع الباحث الطالب على جواز ان يكون شيئان لكل

واحد منهما مدخلا فى وجود الآخر، وحينئذ لا يمكن وجودهما الا مع المعية وليس من شرط كل ما[٢٣٣] له مدخل فى العلية التقدم والعلية مطلقا، وكذلك ليس من شرط وجوب الصحبة ان يكون لاحدهما مدخل فى العلية.

قوله: ومما يوقع الغلط ان يؤخذ مبنى الأمر فى شئ معين عام.

اقول: من جملة المغالطات أخذ لازم الشئ مكان ذلك الشئ وذلك مثل قول القائل «ان السواد انما كان جامعا للبصر لانه لون»، فحينئذ نحكم ان «كل لون جامع للبصر»، حتى يتعدى الحكم الى غير السواد من البياض والحمرة وغيرهما؛ ومما يناسب هذا اعطاء حكم الشئ لللازم، اما بحيث يتعدى الى مشاركاته العامة، كقولك «الانسان حادث لكونه جسما، وكل جسم حادث، فالانسان حادث»، وهو خطأ لجواز ان تكون علة الحدوث كونه انسانا او جسما عنصريا، فلا يتعدى الحدوث الى جميع الاجسام. وهذا الجنس يستعمله الفقهاء فيضيفون الحكم الى الأمر العام فيقولون «الحركة لا يمكن بقائها لانها عرض»، فيلزم البياض والسواد والطعوم والروايح وغيرها من الاعراض كذلك. واذا فُتح هذا الباب فلك ان تقول «الحجر جماد» لانه موجود او شئ، فيلزم منه ان كل موجود او شئ جماد، وهو ظاهر البطلان.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة.

اقول: من الغلط أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة، كقولهم «ان الهيولى بالقوة، فيلزم ان تكون ذاتها نفس القوة»، فيحكم بسببه ان «الهيولى معدومة»، وهو غلط من جهة ان الهيولى بالقوة لا بالنسبة الى ذاتها، بل ذلك بالنسبة الى ما يقبلها من الصورة والاعراض وهى فى ذاتها جوهر والقوة نفسها ليست بجوهر، فهى من حيث الجوهر حاصلة بالفعل، وان توقف حصولها على علل، فليس من شرط كل ما حصل بالفعل ان لا يكون له علة واذا جُعل قياسا: فالغلط ناشئ من عدم نقل

---

[٢٣٣] ل: من

الاوسط بكليته، كقولك «الهيولى ذات قوة وكل قوة عدمية فى ذاتها»، ينتج «ان الهيولى عدمية في ذاتها». ومن الغلط ما يكون سبب اعطاء ما هو معدوم احكام ما هو موجود. فمنه أخذ ما بالقوة مكان ما هو بالفعل، كقول صاحب الجزء الذى لا يتجزء «لو كان الجسم المتناهى قابلا للقسمة الى غير النهاية لزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين»، وهو محال. ووجه الغلط من ظنه ان القسمة الغير المتناهية فى الجسم حاصلة بالفعل، وليس كذلك، اذ القسمة انما هى بالقوة فلا يلزم المحال. ومن الغلط أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض او بالعكس، كقولهم «ان القاعد فى السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا تبقى اجزائه كل منها على مكان واحد»، فينتج المحال، وهو «القاعد فى السفينة كل منها على مكان واحد»، وهو من باب سوء التأليف.

قوله: وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أمورا عينية.

اقول: من جملة المغالطات ما هو سبب الاعتبارات الذهنية اذا أخذت عينية واقعة فى الخارج، وله اقسام: فمن ذلك قولهم ان الوجود وصف للماهيات واقع فى الاعيان، والوجود نسبة الى الماهية المتصفة به ولنسبة الوجود وجود، ثم للوجود نسبة أخرى، ولهذه النسبة وجود، وكذا الى غير النهاية، فيلزم اجتماع سلسلة مرتبة مجتمعة معا الى غير النهاية، وهو محال. وجوابه: اذا[٢٣٤] أخذ الذهنى عينيا، وكذا قولهم: ان كذا ممتنع فى الاعيان وامتناعه أمر واقع فى الاعيان فيكون الموصوف بالامتناع واقعا فى الاعيان، فالموصوف بالامتناع الموجود فى الخارج موجود فى الخارج فالممتنع فى الخارج موجود فى الخارج. وجوابه أن الامتناع اعتبار ذهنى لا هوية له فى الخارج. ومن ذلك قولهم: لو كان العدم متصورا لكان متميزا وكل ما هو كذا فهو موجود فى الخارج. فينتج: لو كان العدم متصورا كان موجودا فى الخارج. والتالى باطل، فكذا المقدم. وجوابه: ان

---

[٢٣٤] س: انه

تالى الصغرى، اعنى التميز، ان كان متميزا فى الخارج فيمنع الصغرى، اذ التصور، وهو مقدم الصغرى، لا يلزم ان يكون متميزا فى الخارج، وان كان هو متميزا فى الذهن صدقت القضية ويكون المتميّز الموضوع فى مقدم الكبرى ان كان هو الخارجى لم يتكرر الاوسط، وان كان الذهنى منعنا الكبرى، اذ ليس فى كل متميّز فى الذهن موجودا فى العين، اذ الممتنعات، وكثير من المخيّلات والاعتبارات الذهنية، متميّزة فى الذهن وليست موجودة فى الخارج، وهذه المغالطة كثيرة الوقوع فى العلوم، لا سيّما فى كتب المتأخرين، فاحذرها . وكمن يسمع ان الانسان كلى فيظن ان كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه فى الاعيان، وليس كذلك، اذ الكلى ليس الا فى الذهن على ما هو.

ومن الغلط أخذ مثال الشئ مكانه، كمن حكم فى الصورة الذهنية المأخوذة من النار انها محرقة فى الذهن، اذ النار الخارجية محرقة؛ ومن الغلط أخذ حكم العلة نحوها، كقولك «ان السمع والبصر يعللان بالحياة لا غير» وليس كذلك، وانما يعللان بها مع الآلات البدنية.

واما أخذ جزء العلة علة لجزء الجملة، كقولك «ان الحجر الفلانى يرفعه الف رجل فرسخا»، فيظنّ السامع ان الواحد منهم يرفعه من المسافة المذكورة بنسبة الواحد من الالف.

ومن الغلط أخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له. وهذا الغلط يكون بسبب الفرض اذ المحال بما لزم من نفس الفرض لا مما لاجله الفرض، كقولهم فى امتناع الاهين: انهما لو وجدا واوجد احدهما حركة فى جسم والآخر سكونا وان لم يقع مقدورهما كان الجسم غير متحرك ولا ساكن وان وقع كان الجسم متحركا وساكنا معا، وهما محالان، وان وقع احد المقدورين دون الآخر، كان الآخر عاجزا. والاقسام كلها باطلة فالاله واحد. وحل الغلط ان المحال انما لزم من فرض اختلاف ايرادتهما لا من نفس وجود الاهين او كان لازما من المجموع

دون اجزائه لا يقال ان فرض خلق كل واحد منهما الحركة والسكون ممكن، ونحن انما فرضنا الممكن، فيقال: ان الممكن ربما امتنع بسبب من خارج من وجود مانع او مزاحمة[٢٣٥] ضد فان السواد والبياض ممكن وجودهما فى المحل المعين على الانفراد بخلاف اجتماعهما . فانه محال لتأدية الى محال وهو اجتماع الضدين.

ومن المغالطات اثبات احد النقيضين لبطلان دليل نقيض التالى، كقولهم: اذا بطلت ادلّة حدوث العالم ثبت قدمه. وحل الغلط انه انما يلزم ذلك من ابطال نقيضه لا من ابطال دليل نقيضه، لجواز ان يكون النقيض صحيحا مع بطلان الدليل وعجز الخصم عن ابطال الدليل غير دالّ على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشئ لا يدلّ على بطلان ذلك الشئ.

قوله: واجراء طريق اللااولوية عند اختلاف النوع.

اقول: من جملة المغالطات اجراء اللااولوية مطلقا عند اختلاف الانواع، كما يقال «ان الانسان ليس اولى بوجوب التنفس من السمك بعد اشتراكهما فى الحيوانية»، وانما يصحّ هذا اذا كانا من نوع واحد وان المقتضى فيهما يكون أمرا متفقا بالماهية، وكمن يقول: ان عرضا لا يقوم بعرض فانه ليس قيام احدهما بالآخر اولى من العكس. وانما يصحّ هذا عند اتفاق النوع، والا فالملاسة قائمة بالسطح دون العكس مع عرضيتهما ؛ واجراء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات والحركات غلط، كقولهم: ليس زيد بالطول او بالسواد اولى من عمرو بعد اشتراكهما فى الانسانية. وحينئذ فلا يختص ذلك باحدهما دون الآخر، ولا يعلم ان هاهنا اسبابا اتفاقية غائبة عنا لا بدّ وان يجب او تمتنع بها امور ممكنة، كما سنبرهن عليها فيما بعد. وكذلك لا يجرى هذا فى النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص، اذ بعض اشخاصه ربما كان اولى بأمر لكماله فى ذاته، وسيأتى فيما بعد احوال هذا الكمال.

---

[٢٣٥] س: مزاحم

قوله: ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا.

اقول: ومن جملة ما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه، كمن احتج فى امتناع الالاهين، انه لو صحّ وجودهما وفرضنا احدهما اوجد حركة فى جسم والآخر سكونا ان وقع المقدور ان لزم اجتماع النقيضين او احدهما دون الآخر كان الآخر عاجزا او لا يقعا، فيخلوا الجسم من الحركة والسكون، والكل محال. وجوابه: ان المحال لزم من فرض اختلاف ارادتهما لا من نفس وجود الالاهين، او من المجموع.

وقد يقع الغلط لقلّة المبالات بالحيثيات، وذلك كقول من يقول «كل ابيض داخل فى مفهومه البياض وزيد ابيض، فيكون البياض داخلا فى مفهومه وحقيقته»: وحل الغلط: ان البياض داخل فى مفهوم الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غير ذلك، وحينئذ لا يمكن تعدية الحكم الى ما تحت الابيض.

قوله: وما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح.

اقول: تغيير الاصطلاحات عند ورود النقيض عن المحل الذى اطلق فيه عند وقوع النقض دفعا للنقض من المغالطات، كما يقال «ان مماثل المماثل مماثل» فان يلزم اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه واما اذا كانت المماثلة من وجه واحد فيلزم ان تكون المماثلة من ذلك الوجه، فان لم تتحد الجهة فلا تلزم المماثلة، فانه يجوز ان يماثل مماثل شيئا بأمر ويماثل غيره بأمر آخر. واما قولهم «ان المساوى للمساوى مساو» فانما يلزم اذا كانت المساواة من جميع الوجوه فاما اذا كانت من جهة واحدة واختلفت جهة المساواة، كالجسم الذى يساوى بطوله جسما وبعرضه آخر فمساوى الشئ من وجه لا يلزم ان يساوى بشئ مّا الآخر من وجه آخر، ولا يجوز ان يقال ويدّعى ان المساواة لا تطلق الا اذا كانت من جميع الوجوه، اذ يجوز ان يكون جسم يساوى آخر فى الطول دون العرض والعمق وغيرهما من الاعراض.

قوله : ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضدّ .

اقول: أخذ العدم المقابل للوجود ضداً ، كمن أخذ الشر ضداً للخير والظلمة ضداً للنور ولا شئ من المتضادّين يكون عن مبدأ واحد . فلا بدّ وان يكون للشر والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور ، ويجب من هذا ان تكون الظلمة ذاتا تدبّر الاشياء . وحلّه ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة النور . اذ هما عدميان يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة ، فلا يكون لهما هوية فى الخارج . واما الضدّان فوجوديان ، وكذلك السكون الذى هو عدم مقابل اذ هو عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة ، اذا جعل ضدا للحركة والعمى ، الذى هو عدم البصر ، فيما من شأنه ان يكون بصيرا اذا أخذ ضدا للبصر غلط . فان الحجر لما لم يتصور فيه البصر فلا يُسمّى اعمى .

قال الشيخ:

والضابط فى معرفة الاعدام: هو انّا اذا استبقينا الموضوع ، كالجسم او الانسان مثلا ، ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر ، لا يحتاج الى وضع شئ آخر حتى يكون ساكنا او اعمى ، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شئ منه[٢٣٦] . فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم علة الملكة : فاذا أخذ ضداً ، فيكون أمرا وجوديا ، فيحتاج الى علة ويلزم منه أمور أُخرى ويوقع الغلط . ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان ، كالقُدّوسية والتفرّد ، فهى اسماء للسلوب . ومنها ما لا يطّرد فى نوع واحد ، كالمرودية . ومنها ما باعتبار الامكان ، كالاعمى والسكون ، والاصطلاحات مختلفة . ومن ذلك أخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة ، فان الايجاب والسلب لا يخرج عنهما[٢٣٧] شئ بخلاف العدم والملكة . فلك ان تقول «ان الحجر ليس ببصير» ، ولا تقول «انه اعمى» .

---

[٢٣٦] ط: عنه

[٢٣٧] يش ؛ ش ؛ ط: منهما

(43) ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر. والعام قد ذكرنا انه يُعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته وقد يُعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد. والعام الاول لا يلزم من صدقه واثباته، صدق الخاص واثباته ويلزم من كذبه ونفيه نفى الخاص وكذبه[٢٢٨]. والخاص الذى بازائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعام الثانى بعكس هذا، فانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك «كل ج ب» فيصدق «بعض ج ب» ايضا، وكذا كل شخص شخص من «ج»، ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه. واما خاصّه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام.

(44) ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها. وانما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات، فان قطعتَى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة، ولا تشاركها الدائرة[٢٢٩] فى الحقيقة: والاثنان يحصل من واحد وواحد، ولا يتشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة.

اقول: <قوله> «الضابط فى معرفة» حقيقة «الاعدام» فى انها أمور وجودية او عدمية، انّا اذا استبقينا موضوعا من الموضوعات كالجسم، ورفعنا عنه الملكة، كالحركة او البصر، لا يفتقر الى وضع شئ آخر حتى يكون ساكنا او «اعمى»، بل يكفينا ان نستبقى الموضوع وترفع عنه شيئا وحينئذ لا يفتقر العدم الى علة بل علته عدم علة الملكة. فاذا أخذنا السكون والعمى ضدين للحركة والبصر كانا أمرين وجوديين ومحتاجان الى علتين ويلزم من ذلك أمور أُخرى تؤدى الى الغلط،

---

[٢٢٨] يش؛ ش؛ ط: كذب الخاص ونفيه

[٢٢٩] ط: ـ ولا تشاركها الدائرة فى الحقيقة

فاحذره. ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها الامكان، كالقُدّوسية، اى انه ليس بمادى، والتفرّد بمعنى انه ليس بكثير، فهما اسمان لهذين السلبين. فلهذا لا يشترط الامكان فى اسماء السلوب.

قوله: ومنها ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية.

اقول: يريد ان من اسماء الاعدام ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية الذى معناه عدم اللحية الشامل الامرط، وهو الذى لا يشترط فيه الامكان؛ اذ ليس من شأنه مجئ اللحية والصبى الذى يشترط فيه الامكان فان الصبى الامرد مرودیته عدم اللحية فيما من شأنه ان يكون له لحية. فاما الاعدام التى يطّرد فيها شرط الامكان، فهو كالعمى والسكون؛ هذا هو اصطلاح المشائين وربما اختلفت الاصطلاحات فى ذلك.

قوله: ومن ذلك أخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة.

اقول: من جملة المغالطات أخذ السلب مكان العدم، والايجاب مكان الملكة. وذلك ان الايجاب والسلب لا يخرج عنهما شئ من الموجودات فان الواجب لذاته وجميع الممكنات اما ان تكون موجودة، او لا. واما العدم والملكة، فانه يخرج عنهما بعض الاشياء اذ الحجر ليس ببصير، ولا يقال له انه «اعمى».

واعلم ان أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جميع الاعدام على وجه واحد غلط، فان المشائين المثبتين ان «الظلمة» انتفاء «النور» فيما يمكن عليه النور يقتصرون على مجرد الدعوى، ويقولون ان الهواء ليس بمظلم ولا مضئ بناء على ظنه انه غير قابل للنور، وحينئذ لا يُسمّى مظلما. وهذا ان أخذه بيّنا بذاته، فهو غلط. فان الحكماء الاقدمين من اليونانيين والفُرس وسائر سلاّك الامم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نورانى فهو مظلم، بحيث لو يصوّر وجود الخلأ لكان مظلما فان قيل ان العرف لا يُسمّى الهواء مظلما، قيل له ان كل سليم البصر اذا فتح بصره ولم ير فيما يقابل بصره شيئا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل

هواءا او حائطا او اى شئ كان فبطل تمسكه بالعرف.

قوله: ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام.

اقول: من الغلط اجراء اللفظ العام فى مواضع متعددة على المعانى المختلفة بحيث يؤخذ بعضها مكان بعض؛ وهذا وان كان داخلا تحت الغلط الحاصل من اشتباه اللفظ الذى ذكرناه الا انّا خصصناه بالذكر لكثرة وقوعه، كقول القائل: الواجب اما ان يكون ممكنا، او ممتنعا، واذ ليس بممتنع فهو ممكن، وكل ممكن الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون، وهو محال. وقد عرفت حلّه فيما تقدم.

قوله: والعام قد ذكرنا انه يعنى به ما لا تمتنع[٢٤٠] الشركة لذاته.

اقول: اما «العام» يطلق ويراد به ما لا تمتنع الشركة لذاته، كما مرّ تفصيله فى المنطق؛ وقد يراد به المستغرق فى الحكم، وهو يكون فى المحصورات الكلية، وهو كون الحكم على كل واحد واحد، كقولك «كل انسان حيوان»، فان الحكم بالحيوان مستغرق لكل واحد واحد من افراد الانسان؛ والعام الاول، كالحيوان مثلا، لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته، كالانسان لعدم استلزام الخاص للعام لامكان وجود الحيوان، كالفرس وغيره، بدون الانسان؛ ويلزم من نفى العام وكذبه كذب الخاص ونفيه؛ فان الاعم، كالحيوان، لما كان جزءا من الخاص، كالانسان مثلا؛ فاذا انتفى الجزء وكذب انتفى الكل الذى هو الانسان وكذب؛ واما الخاص الذى بازائه فانه يلزم من صدقه صدق العام لكونه مستلزما للعام اذ هو جزء له ولا يلزم من كذبه كذب العام، اذ لا يلزم من انتفاء الكل انتفاء اجزاءه عن الوجود. واما العام الثانى، فانه بعكس العام الاول، فانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه. فانك اذا قلت «كل انسان حيوان العام» فيصدق «بعض الانسان حيوان الذى هو الخاص» ايضا، وكذلك يصدق كل

---

[٢٤٠] ط: يمنع

شخص شخص من الانسان بانه حيوان؛ ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه فانه يكذب «كل حيوان انسان» مع صدق الخاص المندرج فيه، وهو «بعض الحيوان انسان». واما الخاص بالمعنى الثانى، فبعكس الخاص بالمعنى الاول ايضا، فانه لا يلزم من صدق هذا الخاص بالمعنى الثانى صدق عامه بذلك المعنى، فانه لا يلزم من صدق بعض الحيوان انسان الخاص صدق عامه وهو «كل حيوان انسان» اذ لا يلزم من صدق الجزئى صدق الكلى ويلزم من كذب الخاص بالمعنى الثانى كذب عامه؛ فانه اذا كذب «بعض الانسان حجر» وجب ان يكذب العام الذى بازائه، وهو «كل انسان حجر».

قوله: ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء.

اقول: من جملة الاغاليط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها، ولكن هذا انما يصح فى غير الشكل وبعض الكميات؛ واما فى الشكل الذى هو من باب الكيف فان قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة؛ واما فى بعض الكم، فلان الاثنين الذين هما من الكم المنفصل يحصل من واحد واحد مع ان الاثنين غير مشارك للواحد فى الحقيقة.

قال الشيخ:

الفصل الثانى
فى بعض الضوابط وحل الشكوك

(45) انه قد يظنّ ان المقدمة الثانية تغنى عن المقدمة الاولى ولا يعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج تحته[٢٤١] ما فى كُمّ زيد بخصوصه بالفعل حتى يعلم انه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم انه اثنان بعلم آخر، اذ جهة

[٢٤١] ل: ـ تحته

الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشك ينشئ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فانه لما رأى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع المقدمة[٢٤٢] الثانية بالقوة ظن انه يندرج بالفعل، فغلط.

(46) ومما اشتهر من المغالطات قول القائل «ان مجهولك اذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك؟» فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو. وهذا ايضا لزم من اهمال الوجود والحيثيات. فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا، لم يُطلب. وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص بما علمناه. وبهذا انما هو فى القضايا والتصديقات، فانا اذا طلبنا التصديق فى قولنا «العالم هل هو ممكن؟» لم نطلب الا حكما متخصصا بهذه التصورات، فحسب. اما من سمع اسم الشئ فحسب وطلب مفهومه، فقيل له ان هذا وُضع بازاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو[٢٤٣]. وكذا من تصوّر الشئ بلازم واحد، ولم يشاهده، فقد شك فى بعض الصفات، وان شرح له شارح، فاذا تيقن الانسان وجود طير يقال له «قُقْنُس» ولم يشاهده، وطلب خصوصه، وهو لا يعلم الا جهة عمومه[٢٤٤] فيه كالطيرية، مثلا، لم يمكن[٢٤٥] لاحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات التى ذكرها الشارح هى لمطلوبه وان ذلك مطلوبه، الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المُسمّى بقُقْنُس له صفات كذا وكذا[٢٤٦].

اقول: قد ظنّ بعض الناس ان المقدمة الثانية، وهى الكبرى، تغنى عن المقدمة الاولى، وهى الصغرى؛ وصورة القياس هكذا «ما فى كُمّ زيد اثنان»، وهى

[٢٤٢] ل: ـ المقدمة

[٢٤٣] ل: ـ هو

[٢٤٤] ط: عموم

[٢٤٥] يش؛ ش؛ ط: يكن

[٢٤٦] يش؛ يو؛ ـ وكذا

المقدمة الاولى، والثانية «وكل اثنين زوج»، ينتج «ما فى كُمّ زيد زوج». فاذا كانت الصغرى مذكورة بالفعل دخلت تحت الكبرى بالفعل، فحصل الاندراج بالفعل، فانتج القياس. واذا لم يذكر الصغرى بالفعل، بل الكبرى فقط، لم يحصل الاندراج بالفعل، بل بالقوة بالنسبة الى علمنا، فلا يحصل الانتاج. فيقال: اذا علمت ان «كل اثنين زوج»، فالذى «فى كُمّ زيد» ان لم تعلم انه «زوج»، بطل حكمك الكلى ان «كل اثنين زوج». فان الذى «فى كُمّ زيد اثنان» وهما «زوج»، لانّا نقول انّا وان علمنا الكبرى، وهى «كل اثنين زوج» فلم يندرج فيه ما «فى كُمّ زيد» بخصوصه بالفعل ليلزم ان ما «فى كُمّ زيد زوج» عند حكمنا بهذه النتيجة، ما لم يعلم ان ما «فى كُمّ زيد اثنان» بعلم آخر، اذ جهة «الخصوص» غير جهة «العموم». وهذا الشك انما نشأ من أخذ موضوع المقدمة الاولى مندرجا تحت موضوع الثانية بالفعل مع انها مندرجة بالقوة وهى غير مذكورة[٢٤٧] ولو قلنا «ما فى كُمّ زيد اثنان وكل اثنان زوج، فما فى كُمّ زيد زوج» فالصغرى دخلت تحت الكبرى بالفعل. فاذا حُذفت الصغرى وحكمنا فى الكبرى بان «كل اثنين زوج» فيتناول آحاد الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة، فهى معلومة لنا من حيث انها جزئيات الاثنين لا من حيث انها حصاة او غيرها: فان الخصوصيات تحتاج الى علم آخر. فالحاصل، ان منشأ الغلط من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فانه لما ظن ان موضوع الاول يندرج تحت موضوع الثانى حكم ان الاندراج بالفعل، فوقع الغلط.

قوله: ومما اشتهر من المغالطات قول القائل ان مجهولك اذا حصل.

اقول: من الاسئلة المغالطية على تحصيل المجهولات ما قيل ان المجهول اذا حصل للطالب فبماذا يعرف انه هو المطلوب، ان كان ذلك بعلم سابق، فهو تحصيل للحاصل، وذلك محال. وان لم يكن بعلم سابق استمرّ الجهل به فلم يكن معلوما،

---

٢٤٧ س: + اذ

وفُرض كذلك. وحل الغلط: ان السؤال انما حصل من اهمال الوجوه والحيثيات، فان المطلوب ان كان مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه، فان ما ليس للذهن به شعور لا يمكن التوجه اليه، وان كان معلوما من جميع الوجوه فكذلك اذ هو تحصيل الحاصل فيجب ان يكون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر، فيتخصص بما علمناه كما يطلب عند ابقاء معلوم الذات مجهول المكان. فنحن نطلبه من الوجه المجهول دون المعلوم ولا نسلّم ان المجهول ممتنع طلبه، فانه انما يمتنع طلبه اذا لم يقترن به الوجه المعلوم؛ فاما اذا حصل فيعلم بالتخصيص المعلوم انه معلوما؛ وكذا اذا طلبنا «هل العالم ممكن؟» لم تطلب الا حكما وُضع بازاء المعنى الفلانى، متخصصا بتصور العالم والامكان فقط. اما اذا سمع سامع اسم الشئ فقط وطلب مفهومه فقيل له ان هذا الاسم وُضع فانه لا تحصيل له العلم به بمجرد السماع ان مطلوبه هو ذلك، وكذا ان تصوّر الطالب شيئا من الاشياء بلازم واحد دون مشاهداته، فهو شاك في بعض الصفات، وان شرح له شارح ذلك الشئ، كما اذا تيقنا وجود طير يُسمّى «قُقْنُس» فى بعض جزاير البحر ولم نشاهده وطلبنا خصوصه ونحن لا نعلمه الا من جهة عمومه، كالطيرية، فليس لاحد ان يعرف[٢٤٨] ان الصفات التى ذكرها الشارح هى المطلوبة، وان ذلك مطلوبه الا اذا حصل عنده بالتواتر من الاشخاص الكثيرة ان ذلك الطائر الذى يُسمّى «قُقْنُس» له صفات متعددة من شأنها كيت وكيت.

قال الشيخ:

قاعدة ‹فى المقوّمات للشئ›

(47) لا يجوز ان يكون للشئ مقوّمات لوجوده[٢٤٩] مختلفة لحقيقته على

---

[٢٤٨] س: يعرفه

[٢٤٩] يش: ش: ط: ـ لوجوده. س: + لوجوده: ط: + لحقيقته

سبيل البدل، ولا يتصوّر ان يكون لماهيته مقوّمات مختلفة على سبيل البدل[٢٥٠]، اذ تختلف الماهية بكل واحد منها؛ ولكن يجوز ان يكون للشئ مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن اراد اثبات تجويز البدل لمقوّم، فليبين انه ليس مقوّما للماهية اولا ويحتاط حتى لا تكون العلة ما يعمّ المأخوذات عللا مختلفة، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها، ولا يتمشى دعوى التعدد.

اقول: المقوّم للشئ، وهو الذى لا يوجد الشئ بدونه ينقسم الى ما يكون جزءا من الشئ، كالحيوانية والناطقية للانسانية، والى ما لا يكون جزءا من الشئ، بل يكون وجوده فى العين هو موقوفا على وجوده، ككون الصورة الجرمية مقومة لوجود الهيولى بمعنى انها لا توجد بدون الصورة لا انها مقومة لحقيقتها، والا لما امكن تعقل الهيولى بدون الصورة وليس كذلك.

وقد زعم الشيخ انه لا يجوز ان يكون للشئ مقوّمات مختلفة لماهيته وحقيقته على سبيل البدل بحيث تكون الناطقية مع الحيوانية مقوّمين لحقيقة الانسانية، وتارة أُخرى تكون الصاهلية معها مقوّمة لها، فان الماهية تختلف بكل واحد منهما فيكون مع الناطقية انسانية ومع الصاهلية فرسية. والتقدير انها شئ واحد. ويجوز ان يكون للشئ الواحد مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فان المادة الواحدة اذا لحقها صورة انسانية وجدت المادة فى الاعيان، وان وجدت فيها صورة الناهقية او غيرها من الصور قوّمت وجود تلك المادة فى الخارج. فاذا اراد الانسان اثبات البدل المقوّم فيجب عليه اولا ان يبيّن انه ليس مقوّما للماهية ويحتاط فى ذلك حتى لا تكون العلة المقوّمة لوجودها تمم المأخوذات عللا مختلفة، فحينئذ يستقل ذلك الأمر العام بالعلية دونها ولا يتمشى دعوى التعدد؛ فان المقوّم الواحد ربما جمع الكل، كالخاتم الذى قد يكون من الذهب او الفضة او النحاس، وغيرها. وكذا الحلقة الذهبية والنحاسية فليس الداخل فى حدّ الخاتم او حلقة

---

[٢٥٠] ط: ـ ولا يتصور... البدل، س: + لا يتصور... البدل

الذهب او الفضة او غيرهما ، بل ما يجمعهما ، وهو كونه جسما من حالة كذا وكذا .

قال الشيخ:

قاعدة ‹فى القاعدة الكلية›

(48) واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شئ على شئ يبطلها عدم ذلك الشئ فى جزئى واحد والقاعدة الكلية لامتناع شئ على شئ يبطلها وجود ذلك الشئ فى جزء واحد ، كمن حكم ان «كل ج بالضرورة ب» فوجد «ج» واحدا ليس «ب» تنتقض به القاعدة الكلية[٢٥١] . وكذا من حكم «انه ممتنع ان يكون كل ج ب» فوجد «ج هو ب» ، فتنتقض قاعدته . ومن حكم «ان كل ج ب بالامكان» ، لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم . ومن ادّعى امكان شئ كلى على كلى آخر ، مثل «البائية» على «الجيم» ، كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه هو «ب» وجزئيا آخر ليس بـ«ب» ، فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة «الجيمية» الكلية «البائية» ، والا ما اتصف من اشخاصها واحد بها ، ولا يجب ، والا ما تعرّى جزئى واحد منها والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهنى ، كما سنذكره ، يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون هى او قسيما لها اى متخصصا بفصل احدهما كاللونية ، فانها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادا او بياضا . اى لا مانع لها فى الذهن عن تخصصها باحدهما ، وفى الاعيان لا يتصوّر ، اذ لا لونية مستقلة فى الاعيان ليمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها ، كما سنذكره . فيمكن على كلى اللون ما لا يمكن على كل لون . والطبيعة النوعية ، كالانسانية ، يمكّن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها ويمكن على كل واحد واحد ايضا ، مثل السواد والبياض والطول والقصر وان امتنع ، فانما يكون لأمر من خارج .

اقول: المحمول الواحد اذا كان محمولا على طبيعة كلية بالضرورة وجب ان

---

[٢٥١] ل ـ الكلية

يكون محمولا بالضرورة على كل واحد واحد من جزئياته بها[٢٥٢] لمشاركة الكلى فى تلك الطبيعة. فاذا وجدنا جزئيا واحدا غير محمول عليه بالضرورة فحينئذ لا يكون الحمل على تلك الطبيعة الكلية بالوجوب. فيصدق قوله: انّا اذا قلنا «كل ج بالضرورة ب» فوجد‹نا› «جيما واحدا ليس ببـ»، تنتقض به القاعدة. ومنه يعلم ان القاعدة الكلية[٢٥٣] لامتناع شئ على شئ يبطل لوجوده فى جزئى واحد له: اذ وجوده فى جزئى واحد له يدلّ على ان الطبيعة «البائية» ليست محمولة على الطبيعة «الجيمية» بالامتناع، والا لما امكن وجود فرد من «ب» محمولا على «ج» بالايجاب؛ واليه اشار بقوله: «وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب فوجد جيما واحدا هو ب، تنتقض قاعدته».

واما قاعدة الامكان الكلية، فلا يبطلها وجود ولا عدم، اذ امكان الشئ للشئ معناه ان وجوده له لا يكون ضروريا ولا عدمه، فيجوز وجوده له ولا وجوده؛ واليه اشار بقوله: ومن حكم «ان كل ج ب بالامكان» لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم، ومن ادعى امكان شئ كلى على كلى آخر، مثل «البائية» على «الجيم»، كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه، هو «ب» وجزئيا آخر ليس بـ«ب». فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة «الجيمية» الكلية «البائية»، والا ما اتصف واحد من اشخاصها بها؛ ولا يجب ايضا والا ما تعرى جزئى واحد من الاتصاف بها، كالكتابة بالنسبة الى الانسان، فانه يكفينا فى امكان الكتابة له اتصاف فرد من افرادها بها، كزيد، وسلبها عن آخر، هو عمرو، ليست ممتنعة عليه؛ والا لما وجدت فى زيد ولا واجبة والا لما سلبت من عمرو.

قوله: والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهنى.

اقول: الطبيعة البسيطة، كالسواد مثلا، اذا كان لها جنس ذهنى، كاللون

---

[٢٥٢] س: ـ بها

[٢٥٣] س: ـ ومنه ... الكلية

المقول على السواد والبياض وغيرهما من الالوان، فانه يمكن على جنس تلك الطبيعة فى الذهن ان يتخصص بأحد تلك الطبايع، مثلا ان تخصصت بقابضية البصر فيكون سوادا، او بتفريقه فيكون بياضا، القسيم للسواد؛ فان اللونية بطبيعتها يمكن ان تكون سوادا، او بياضا، او غيرهما من الالوان، بمعنى انه لا مانع لها عن تخصصها بالسواد، او البياض، او الحمرة فى الذهن دون العين. اذ لا لونية حاصلة فى الاعيان على سبيل الاستقلال حتى يمكن ان تلحقها خصوصيات بياضية وسوادية وغيرهما بها، على ما سيأتى تفصيله، وحينئذ يمكن على كل لون ما لا يمكن على كل واحد من الالوان على ما عرفته.

واما الطبيعة النوعية، كالانسانية مثلا، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها من الالوان والاشكال والمقادير وغيرها، ويمكن على كل واحد واحد من اشخاصها مثل ذلك ايضا؛ وان امتنع على بعض الاشخاص بعض الاعراض، كسواد، او بياض، او طول، او قصر، فلمانع خارجى لا لذاته.

قال الشيخ:

قاعدة واعتذار

(49) انما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادا على الكتب المصنّفة فى هذا العلم، الذى هو المنطق، واكثرنا فى المغالطات ليتدرب الباحث بها، فان الباحث يجدُ الغلط فى حجج طوائف الناس وفرقهم اكثر مما يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواقع[٢٥٤] الغلط اقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق. ولما كان السلب وجوديا من وجه مّا من حيث هو[٢٥٥] نفى فى الذهن وحكم عقلى، وليس التصديق هو النسبة الايجابية التى يقطعها السلب

---

[٢٥٤] ط: [illegible] س: مواقع

[٢٥٥] ط: اله

فحسب، فان التصديق بعد السلب باق. فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجودى، اى له وجود فى الذهن وان كان قاطعا لايجاب آخر. ثم وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى، والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع، والامكان ايجابه وسلبه سواء؛ وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب فى هذا المختصر اذ غرضنا فيه أمر آخر. ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب أمرا يقينيا، وكان المطلق الذى لم تذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا، فانّا لا نقول «كل ج ب مطلقا» اذا لم يقع بعضه ابدا، مثل قولنا «كل انسان كاتب بالفعل».

فالمطلق العام فى المحيطة لا يطّرد الا فى الضروريات الستة المشهورة فى الكتب، ولكل واحد ضرورة بجهة مّا فنتعرض لها ولا فائدة فى المطلق والممكن العام اعمّ منه واشد اطّرادا واطلاقا، فان المطلق العام يتعيّن وقوعه وقتا مّا، وهو مُشعر بضرورة مّا فى المحيطة دون الممكن العام. فاذا عرضنا أمرا عاما او جهة عامة فكفانا الامكان العام، فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلّط ولما لم يطلب فى علم مّا حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا فى معرض نقض، حذفناه ذكر البعضيات المهملة. وكما[٢٥٦] ليس يحتاج الناظر فى كل مطلب من المطالب العلمية الى ردّ السياق الثانى والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه فى موضع واحد، وكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب وتعميم البعضيات فى جميع المواضع بعد ان عرف الضابط.

‹قال الشيخ›:

‹قاعدة: فى هدم قاعدة المشائين فى العكس›

(50) واعلم ان المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف ايضا

[٢٥٦] يش: ش: ط: لما

فى العكس يبتنى على الافتراض.

فنقول «اذا كان لا شئ من ج ب بالضرورة، فلا شئ من ب ج كذا» والا يصحّ «بعض ب ج» فنفرضه شيئا معينا وليكن هو «د». فـ«د» يكون هو «ب» وهو «ج»، فشئ مما يوصف بـ«ج» يوصف بـ«ب»، وقد قيل: «لا شئ من ج ب بالضرورة». ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسيهما بالافتراض وقد يثبتونهما بالخلف، والخلف يبتنى تارة أُخرى على الافتراض. فان الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، وفى السالبة لا بدّ من الافتراض، على ما ذكرناه. والافتراض بعينه هو الشكل الثالث، اذ يطلبون شيئا يحمل عليه «الجيمية» و«البائية»، مثلا. ثم يثبتون الشكل الثالث بردّه الى الاول بالعكس، فيدور البيان. ويلزم منه تبيين الشئ بما مبين به. ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع، فان الخلف من القياسات المركبة. ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها، اذ كفته سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسية فليقنع بذلك فى جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف. ولست انكر ان الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته، وان لم يعرف[٢٥٧] كونه مركبا من قياسين، اقترانى واستثنائى، ولم يطّلع على تفاصيل احكامه. وان الخلف يعرف منه ويتبيّن به صحة العكوس التى ذكروها، ولكن عن التطويل فى مثل هذه الاشياء استغناء.

ثم ان الخلف غير كاف فى ان يتبيّن ان هذا هو العكس لا غير، فان من ادّعى انه «اذا كان لا شئ من ج ب بالضرورة»، فانه ينعكس «بالضرورة ليس بعض ب ج»، والا «فكل ب ج»، فيفرض الموصوف بـ«الجيمية» من الباء انه دالّ على ما عرفته. فيلزم ان يكون «شئ من الجيم ب» وقد قلنا «بالضرورة لا شئ من ج ب»، هذا محال. فصحّة العكس هكذا بهذا البيان لا يدلّ على انه هو العكس. واذا كان الخلف وحده غير كاف وامكن ان يتبيّن دونه صحة العكس،

---

[٢٥٧] ل: ـ يعرف

كما بيّنا ، فلا يكون به بأس. وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة الى العكس والخلف.

(51) وليس لمدّعى ان يقول: ان الخلف المورد فى العكس ليس بقياس. وان من عرف القياس والخلف عرف انه قياس، الا ان العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى ايضا. فان مطلوبنا فيه شرطى[٢٥٨]، وهو قولنا «كلما كان لا شئ من ج ب، فلا شئ من ب ج». وصورته ان نقول «ان صحّ لا شئ من ج ب ولم يصحّ لاشئ من ب ج، فيصحّ بعض ب ج». فالجملة الاولى هى المقدم، والتالى هو قولنا «فيصحّ بعض ب ج». فنأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أُخرى فنقول «وكلما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب». ونقرنه بالمقدمة الاولى، فينتج «انه ان صحّ لا شئ من ج ب ولم يصحّ لا شئ من ب ج، فيصحّ بعض ج ب». وكان القياس اقترانيا من متصلتين فانحذف الحدّ الاوسط: ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفت. والمقدمة الثانية، وان كانت مركبة من بعضيتين حملتين كلية لان عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات. واذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير تام الصورة، فتبنى القياسات على حجج لا يتمّ كونها حجة الا بها، بل الصواب ان يقال «الاشكال لا تحتاج فى اثبات صحتها الا الى تنبيه او[٢٥٩] اخطار بالبال». والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية.

اقول: المطلوب فى العلوم الحقيقية انما هى الأمور الكلية دون الجزئية البعضية المهملة. واما الجزئيات البعضية المعينة، فقد تطلب احوالها فى العلوم، كقولك «مجدد الجهات لا ينحرف ولا يتحرك على الاستقامة وواجب الوجود واحد والصادر الاول وهو العقل الاول لا كثرة فيه»، وامثال ذلك. فلذلك حذفنا

[٢٥٨] بش، ش، ط: + ايضا

[٢٥٩] ط: و

البعضيات المهملة واقتصرنا على الأمور الكلية المحيطة والبعضيات المعينة. ولا يحتاج الناظر فى العلوم ان يردّ السياق الثانى، اعنى الشكل الثانى والثالث، فى كل مطلب من المطالب العلمية الى السياق الاول وهو الشكل الاول، بعد ان عرف ضابط الردّ وكيفيته مرّة واحدة فى موضع واحد؛ وكذلك لا يحتاج فى بيان ادراج السلوب وجعلها اجزاء من المحمول وتعميم البعضيات وجعلها محيطات فى كل موضع من المواضع بعد ان عرفت الضابط الكلى فى موضع واحد.

قوله: واعلم ان المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف.

اقول: ان جماعة المشائين بيّنوا العكس المستوى بالافتراض والخلف؛ والخلف يبنى على الافتراض فى العكس ايضا. وبيان ذلك ان السالبة الضرورية الكلية تبتنى بالافتراض، والموجبة الكلية والجزئية يبتنون عكسها بالافتراق، وقد يثبتونهما بالخلف والخلف يبتنى تارة أُخرى على الافتراض، فانك اذا قلت «لا شئ من ج ب بالضرورة» فينعكس الى «لا شئ من ب ج كذا بالضرورة». والا لصدق نقيضه، وهو «بعض ب ج»، فلنفرض ذلك البعض و«ب» الذى هو «ج» شيئا معينا وليكن «د»، فـ«د» هو «ب» وهو «ج» ايضا، «فبعض ب ج» وينعكس الى «بعض ولما كانت الموجبة الكلية والجزئية تبين عكسهما بالافتراض والخلف وكان الخلف يبتنى على الافتراض، اذا الخلف فى الموجبة الكلية والجزئية يبتنى على عكس السالبة التى لا بدّ فى بيان عكسها من الافتراض، على ما عرفته. والافتراض بعينه هو عبارة عن الشكل الثالث الذى ‹فيه الحدّ› الاوسط موضوع فى المقدمتين وهم يطلبون شيئا يحمل عليه «الجيمية» و«البائية»، وهى «الدالية» مثلا. ثم يرجعون فى بيان الشكل الثالث فى ردّه الى الاول بالعكس، والحاصل انهم يثبتون العكس بالافتراض والافتراض بالخلف، فيدور البيان وحينئذ يلزم تبيين الشئ بما يتبيّن به، وهو محال.

فاذا قلت «بعض ج ب» وادعى انعكاسها الى «بعض ب ج» والا «فلا

شئ من ب ج فلا شئ من ج ب» وكان «بعض ج ب»، هذا خلف؛ فان منع عكس «لا شئ من ب ج» الى «لا شئ من ج ب». يقول «ان لم يصدق صدق بعض ج ب ونفرض البعض د فهو ج و ب، فبعض ج ب، فبعض ب ج». فيقول الخصم هذا بعينه دعوى ان الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية. وذكرت بيانا آخر لها، فثبت عكس الموجبة الجزئية مما يبتنى على عكس السالبة الكلية الضرورية.

ثم ثبت صحّة عكس السالبة بعكس الجزئية الموجبة؛ ثم استعمال الخلف فى العكس غير مطبوع، فان الخلف من الاقيسة المركبة؛ ومن لم يعرف اصل القياس واستنتاجها كيف يعرف المركبة؟ وان كفته سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسيته فيجب الاكتفاء به فى جميع المطالب العلمية. وحينئذ لا يفتقر الى التطويل فى قياس الخلف على انه لا ينكر ان العاقل ينتفع بقياس الخلف ويعرف صحّته مجملا، وان كان لا يعرف انه مركب من قياسين، احدهما اقترانى والثانى استثنائى، وان لم يطلع على تفاصيل احكامه، وان الخلف يعرف صحّته ويتبيّن به صحّة العكوس من المستوى والنقيض الا ان لنا عن هذه التطويلات التى ذكروها «المشاؤون» مندوحة بالضوابط القليلة المذكورة فى هذا الكتاب، التى مراده من الاشارة الى ترك التطويل والاقتصار على ما فى هذا الكتاب من الضوابط الكافية فى جميع المطالب العلمية.

واعلم ان الخلف المستعمل فى العكوس غير كاف فى بيان ان هذا هو العكس، فان المدّعى اذا ادّعى «انه لا شئ من ج ب بالضرورة» يجب ان يعكس «بالضرورة ليس بعض ب ج»، والا لصدق نقيضه، وهو «كل ب ج»، ثم نفرض الموصوف بالجيمية من البائية «د» على ما عرفت تقريره؛ وحينئذ يلزم ان يكون «شئ من ج ب» وكان فى الاصل «لا شئ من ج ب بالضرورة»، هذا خلف. فصحّة هذا العكس بالبيان المذكور لا تدلّ على انه هو العكس وانما يصحّ هذا وان

لم يكن عكسا لجواز ان يكون لازما من اللوازم التى له؛ واذا لم يكن الخلف وحده كافيا فى البيان وامكن بيان صحّة العكس دونه كما بيّناه هاهنا، فلا حاجة اليه وان كان لا بأس به، وكذلك يمكننا بيان الشكل الثانى والثالث بالبيان المذكور من غير حاجة الى العكس والخلف. ولا يقال ان الخلف المذكور فى العكس ليس بقياس فان من عرف حقيقة القياس والخلف سلّم لا محالة انه قياس مركب من قياسين اقترانى واستثنائى، الا ان العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى، اذ مطلوبنا فيه شرطى ايضا. فانك اذا قلت «كلما كان لا شئ من ج ب، فلا شئ من ب ج» العكس، وصورة القياس ان تقول هكذا «ان صحّ ان لا شئ من ج ب ولم يصحّ لا شئ من ب ج، فيصحّ بعض ب ج» الذى هو نقيض العكس هذه الجملة الاولى هى مقدمة الشرطية، وتاليها هو قولنا «فيصحّ بعض ب ج»، ثم نأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أُخرى شرطية، فنقول «وكلما صحّ بعض ب ج صحّ بعض ج ب». فاذا قرنا هذا التالى بالمقدم الاول انتج القياس انه «ان صحّ لا شئ من ج ب ولم يصحّ لا شئ من ب ج، فيصحّ بعض ج ب»، وكان القياس اقترانيا مركبا من متصلتين بحذف الحدّ الاوسط منهما؛ ثم يستثنى بعد ذلك نقيض التالى لينتج نقيض المقدم وهو «لكن لا شئ من ب ج حق وبعض ج ب حق»، وهو المطلوب.

والمقدمة الثانية، وان كانت مركبة من بعضيتين حملتين، فهى كلية اذ عموم الشرطيات، على ما عرفت، ليس بعموم الاعداد بل بعموم الاوضاع والاوقات. واذا عرفت التفصيل، عرفت ان الخلف المذكور فى العكوس غير تام الصورة فتكون الاقيسة مبنية على حجج لا يتمّ كونها حجة الا بها وهو فاسد. فالحق ان يقال ان الشكل الاول بيّن بذاته وباقى الاشكال لا تفتقر فى اثبات صحّتها وبيانها الا الى تنبيه واخطار بالبال فقط. والضوابط القليلة الجامعة خير من الضوابط الكثيرة المخرجة الى التكلفات الباردة الكثيرة المحوجة الى التكلفات

والاعتذارات الواهية.

قال الشيخ:

الفصل الثالث
فى بعض الحكومات فى نُكت اشراقية

والنظر فى بعض القواعد ليعرف فيها الحق ويجرى ايضا مجرى الامثلة لبعض المغالطات. ولنقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة الى المقصود

مقدمة

(52) هى ان كل شئ له وجود فى خارج الذهن، فاما ان يكون حالاً فى غيره شائعا فيه بالكلية ونسميه «الهيئة»؛ او ليس حالاً فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسمّيه «جوهرا»، ولا يحتاج فى تعريف الهيئة بالتقييد بقولنا «لا كجزء منه»، فان الجزء لا يشيع فى الكل. واما اللونية والجوهرية وامثالهما ليست باجزاء على قاعدة الاشراق، على ما سنذكره. فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام.

(53) واعلم ان الهيئة لما كانت فى المحل، ففى نفسها افتقار الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار ببقائها فلا يتصوّر ان تقوم بنفسها ولا ان تنتقل، فانها عند النقل تستقل بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها ابعاد ثلاثة، فهى جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ ان يكون مقصودا بالاشارة، وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق مّا، والهيئة ليس فيها شئ من ذلك، فهما متباينان. والاجسام لما تشاركت فى الجسمية والجوهرية[٢٦٠] وفارقت فى السواد والبياض، فهما زائدان على

---

[٢٦٠] ط١ - والجوهرية

الجسمية والجوهرية، فهما متباينان[٢٦١].

اقول: يريد ان يبيّن فى هذا «الفصل» المغالطات الواقعة فى حجج المحصلين في العلوم الحقيقية وقدّم على ذلك «مقدمة»، وهى ان كل موجود له فى الخارج وجود حتى يخرج عنه الوجود الذهنى، وكان مع ذلك ممكن الوجود ليخرج عنه الواجب لذاته. واما ان لا يكون فى موضوع وهو الجوهر؛ او فى موضوع وهو العرض. ويريدون بالموضوع المحل المتقوّم بذاته المقوّم لما يحلّه، وكل ما كان فى شئ بهذه الصفة فهو «عرض»، والا فهو «جوهر»، سواء كان غير حالّ بالكلية كالمجردات والاجسام، او حلّ؛ ولكن لا يكون المحل متقوّما بذاته مقوّما للحالّ، كالهيولى والصورة، فانهما جوهران عند المشائين ويخالفهم صاحب الاشراق فى ذلك. ويعنون بقولهم «فى موضوع» ان الشئ اذا حلّ فى شئ وكان الحالّ سببا لوجود المحل فيُسمّى الحالّ «صورة»، والمحل «هيولى» و«مادّة»؛ وان لم يكن سببا لوجوده فيُسمّى الحالّ «عرضا» والمحل «موضوعا». فالموضوع اخص من المحل «ولا فى موضوع» اعم من «لا فى محل»، اذ نقيض الخاص اعم من نقيض العام. ومعنى كون الشئ فى محل هو ان يكون الحالّ مجامعا للمحل بالكلية شائعا فيه لا يفارقه من غير ان يكون جزءا منه وينسبون اشياء الى أُخرى بانها فيها، فيكون لفظة «فى» الكل على سبيل الاشتراك اللفظى، كقولك «زيد فى الزمان، او المكان، او الخصب والراحة والمدينة والحركة؛ والجزء فى الكل والعام فى الخاص»، وغير ذلك. فهذه الاشياء ليست موجودة فى الموضوع على نحو ما ذكرنا الموضوع وحددناه. فلفظة «فى» ليست فى الكل بمعنى واحد، فليس «الماء فى الكوز» كمعنى «زيد فى السفينة»[٢٦٢] و«السواد فى الثوب» ولا يعمّها الا الاضافة العامة. وقولهم «الكل فى الاجزاء» هو اشبه بالمجاز من الاشتراك. فان «الكل» عبارة عن

---

[٢٦١] ي: يش: + بهما

[٢٦٢] ل: س: + واليوم

مجموع الاجزاء ، واذا لم يكن «الكل» فى مجموع الاجزاء فلا يكون فى واحد منها . ويقال ان «الجزء فى الكل» كما يقال «الكل فى الجزء» ، ولو كان المعنى فيهما واحدا كان مشتملا على المشتمل عليه. وقولهم «لا كجزء منه» احترز به عن كون الجزء فى الكل، كاللونية فى السواد والحيوانية فى الانسان، فانهما شائعان فيهما نسبا اليه بلفظة «فى» مع ان ما نسبا اليه ليسا بمحلين للونية والحيوانية؛ ولما كان مورد القسمة الوجود الخارجى دون الذهنى وكان السواد فى الخارج ليس بمركب من لونية وجامعية البصر، ولا الانسانية من حيوانية وناطقية، فليست اللونية والحيوانية بجزئين خارجين؛ وكان مورد القسمة الموجود الخارجى فلا يفتقر الى الاحتراز عنهما مع ان الجزء لا يشيع فى الكل. فلذلك حذف هذا القيد فى هذا الكتاب وذكره فى غيره على سبيل المساهلة. واما الهيولى والصورة وجوهريتهما ، فسيأتى الكلام عليهما . ومفهوم الجوهر والهيئة معنى عام يعمّ الجواهر الروحانية والجسمانية. والهيئة تعمّ جميع الاعراض التسعة على رأى المشائين، والاربعة على رأى صاحب الكتاب. ولا حاجة الى قولهم لا يفارق فان ما لا محل له لا يشيع بكليته فى شئ، مثل السواد والبياض والحلاوة وغيرها ، مما يشيع فى الاجسام.

قوله: واعلم ان الهيئة لما كانت فى المحل.

اقول: لما كانت الهيئة لا تقوم بذاتها ، بل بمحلها الشائعة فيه، ففى ذاتها افتقار الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار الى الشيوع فى المحل ببقائها. وحينئذ لا يتصوّر ان تقوم بذاتها ولا ان تنتقل من محل آخر لوجهين: الاول انها لو انتقلت من محل الى محل آخر، فعند المفارقة للمحل الاول ان لم تبق موجودة فلا يصحّ عليها الانتقال الى المحل الثانى؛ اذ لو وُجدت فيه لكان ذلك اعادة للمعدوم وهو محال على ان المعدوم غير مستقل بالقيام بنفسه والحركة ليصحّ عليه الانتقال الى المحل الثانى؛ وان بقيت موجودة فلا يمكن انتقالها الا بحركة مستقيمة تستقلّ

بالقيام فيها وكل ما كان كذا فما منه الى جهة غير ما منه الى أُخرى فيكون له ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وجهات ستّة، فهو جسم وفُرض مفارقا للجسم، هذا خلف. الثانى، لو جاز انتقال الاعراض من محل الى آخر فان مفارقتها للاول فى آن حلولها فى المحل الثانى، فان لم يكن بين الاثنين زمان لزم تتالى الآنات وان كان بينهما زمان لزم ان تكون فى ذلك الزمان قائمة بذاتها غير حالة فى جزء [٢٦٣]، وهو محال.

فثبت ان الاعراض لا تنتقل من محل الى آخر وهذا البرهان يتمشى فى الصور التى يثبتها المشاؤون. الا ان البرهان انما يتناول الاعراض الحسية دون العقلية، وستعرف ان «الآن» ليس بموجود ليمكن الانتقال او الحلول فيه.

قوله: والجسم هو جوهر.

اقول: الجسم يستغنى عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس، فالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره، والشم ريحه، والذوق طعمه، والسمع صوته، واللمس كيفياته، والحس يدلّ عليه من هذه الجهات: ودلالة الحس عليه ليس لكونه محسوسا فى ذاته، فان الحس لا يدرك منه الا السطح الظاهر واللون وغير ذلك من الاعراض المذكورة الغير الداخلة فى حقيقة الجسم. ثم اذا ادّى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل حينئذ لوجود الجسم، اذ الاعراض الجسمانية لا تقوم الا بجسم طبيعى، فيلزم ان يكون محسوسا من جهة عوارضه، معقولا من جهة ذاته، فليس بمحسوس صرف. الا ترى ان الجسم اذا خلّ عن اللون، كالهواء، شكّ فى وجوده حتى زعم قوم انه خلأ وعرفّه المشاؤون بانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة. فالجوهر كالجنس، وامكان فرض الابعاد الثلاثة، فصل يفصله عن المفارق والتقاطع القائمى بفصله عن السطح الممكن فيه تقاطع الابعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، كاخراج خطوط من نقطة، واما على

---

[٢٦٣] س: شئ

الزوايا القائمة. فلا يتقاطع فيه الا بعدان، اذ السطح له طول وعرض، فيتصور الطول خطا والعرض آخر واقعا عليه فتحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان وتقاطع الثلاثة القائمة، فمن خواص الجسم وستعرف ان الجوهر اعتبارى لا يوجد فى الاعيان فعمومه عموم الاعراض دون الاجناس: فالتعريف رسم لا حدّ، فانه باللوازم الخاصة لا بالمقومات: والتقاطع القائمى ليس لاخراج السطح ان يصدق عليه التعريف فان السطح من الاعراض الخارجة عن الجوهر، بل معناه انه لولا التقاطع القائمى لم يكن ما بعد الجوهر من القيود خاصة للجسم الطبيعى: فان السطح يشاركه فى ذلك اذ لا تتقاطع فيه الثلاثة القائمة وتتقاطع فيه دونها. والقدماء عرفوه بانه الطويل العريض العميق ومرادهم ان الجسم يتأتى ان تُفرض فيه الابعاد الثلاثة، كما يقال «ان الجسم هو المنقسم فى الاقطار» اى تتأتى قسمة، وحينئذ يرجع معناه الى ان التعريف الاول بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم التعليمى المشارك له فى ذلك، اذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل مثلا: فان الشمعة اذا بدلنا امتداداتها باخرى فليست جسمية الشمعة متبدلة مع تبدل الامتدادات المخصوصة، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل فى الجسم مقومة لحقيقة الجسم، بل هى عارضة له: اما لازمة كالفلكيات، او مفارقة كالعنصريات. وليس هذا التعريف حداً لاهمال ذكر الجوهر الذى كالجنس وكون الامتدادات من العوارض، والحق فى تعريفه ما ذكره فى الكتاب انه «القائم بذاته المقصود بالاشارة الحسية»، وهو من المحسوسات المشاهدة الغنية عن التعريف. فلا يحتاج الى التكلفات المذكورة: فظاهر ان الجسم المذكور لا يخلوا عن طول وعرض وعمق ولما تشاركت الاجسام فى الجسمية والجوهرية وتخالفت فى السوادية والبياضية والطعوم والروايح وسائر الهيآت، فهى لا محالة زائدة على الجسمية والجوهرية، والجسمية والهيئة العرضية متباينان.

قال الشيخ:

(54) واعلم ان الشئ ينقسم الى واجب وممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه. فالترجح بغيره، فيترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته. فيمتنع ويجب[٢٦٤] بغيره، وهو فى حالتى وجوده وعدمه ممكن فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم لاخرجه العدم الى الامتناع، فلا ممكن ابدا وما توقف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل فى وجوده فيمكن فى نفسه. ونعنى بالعلة ما يجب وجوده وجود شئ آخر بتّة دون تصور تأخر[٢٦٥]، ويدخل فيه الشرايط وزوال المانع فان المانع ان لم يزل يبقى الوجود، بالنسبة الى ما يُفرض علته ممكنا. فاذا[٢٦٦] كانت نسبته اليه امكانية دون ترجح، فلا علية ولا معلولية. وليس هذا مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا، بل معنى دخول العدم فى العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى؛ وقد يكونان فى الزمان معا، كالكسر مع الانكسار، فنقول «كسر فانكسر» دون العكس. ومن التقدم ما هو زمانى ومن المتقدم ما هو مكانى او وضعى كما فى الاجرام، او شرفى بحسب صفات الاشرف. وجزء العلة قد يتقدم زمانا وقد يتقدم تقدما عقليا.

اقول: قد عرفت ان الشئ ينقسم الى: واجب، وممكن، وممتنع؛ الا انه لما كان مراده بالشئ الموجود فى الاعيان لم يذكر الممتنع هاهنا، وان ذكره فيما مرّ من الجهات العقلية للقضايا، وان كان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع كلها أمور عقلية لا هوية لها فى الاعيان على التفصيل الذى تراه. فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بحضور العلة الكاملة، ولا عدمه على وجوده الا بعدمها وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها، لا يكون ذلك الممكن واجبا ولا ممتنعا

[٢٦٤] يش، يو، ط: فيجب ويمتنع
[٢٦٥] ل: بامر
[٢٦٦] يش، يو، ط: واذا

لا بحسب الذات لامكانه بذاته ولا بحسب الغير لانّا قطعنا النظر عن الغير؛ وليس معناه ان الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع، فانه لا بدّ من ان يكون فى ذاته اما موجودا، او معدوما، الا ان وجوده لا لذاته والا لكان واجبا. وكذلك عدمه لا لذاته والا لكان ممتنعا فوجوده بوجود العلة وعدمه بعدمها، فالممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع لعدم خلوّه عن الوجود والعدم، وعند قطع النظر عن الشرطين ممكن فى نفسه، والوجوب للممكن عند وجود العلة التامة والامتناع بعدمها غير الوجوب. والامتناع القسمين له فان القسمين ينافيان الامكان لا يجتمعان معه بخلاف الوجوب والامتناع الحاصلين للممكن عند وجود احد الشرطين لا ينافيانه لاجتماعهما معه، فيصدق على الممكن عند وجوبه بالعلة وامتناعه بعدمها انه غير ضرورى الوجود والعدم لذاته. ولا يتوهّم ان الشئ انما يمكن اذا قطعنا النظر عن الشرطين وعند وجود احدهما يخرج عن الامكان الحقيقى، فانه لا يخلو عنه الممكن فى حال من الاحوال الثلاثة، فانه يوصف فى حال وجوبه بالغير وامتناعه بعدمه بالامكان فى ذاته والوجوب بالغير؛ ويستحيل انقلاب كل من الثلاثة الى الآخر، فالامكان الممكن هو لذاته فلا ينفك[٢٦٧] عنه ومن خاصة الممكن صدق قسيميه عليه، اذ الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها/ولا يصدق على الواجب والممتنع بالذات كانا او بالغير انهما ممكنان عند وجود شرط؛ فامكان الممكن له لذاته دائما والوجوب والامتناع يصدقان عليه بالمجاز، والوجوب والامتناع بالذات وهما القسيمان له المنافيان له لا يصدقان عليه، والممكن لا يصير موجودا من ذاته الا اذا ترجح وجوده على عدمه، اذ الوجود والعدم نسبتهم الى الممكن نسبة واحدة فعند استواء الطرفين لا يصير موجودا ولا معدوما لذاته والا لكان ترجيحا من غير مرجح، وهو محال. فلا يوجد الا اذا رجحت العلة وجوده على عدمه فاذا فرضت العلة التامة موجودة فلا

---

[٢٦٧] س: ينتقل

يكون نسبة الممكن اليها الامتناع والا لامتنع وجوده[٢٦٨] فلم يكن ممكنا وحينئذ لا تكون العلة المفروضة[٢٦٩] علة وليست النسبة امكانية والا لوجب افتقار الممكن فى ترجح وجوده على عدمه الى مرجح آخر غير المفروضة علة تامة، وهو محال. واذ لم تكن نسبة الممكن الى العلة التامة الامتناع او الامكان وجب ان تكون النسبة واجبة فالممكن يجب اولا عن علته ثم يوجد ثانيا بعد ذلك، فوجود الممكن يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان.

قوله: وهى فى حالتى وجوده وعدمه ممكن.

اقول: زعم بعض الناس ان الممكن لا يتصور وجوده الا فى الزمان المستقبل لان الوجود الحالى يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان، وغفل هذا القائل ان الوجود اذا اخرجه الى الوجوب وجب ان يكون العدم يخرجه الى الامتناع فاذا كان ضرورة عدمه لعدم علة غير مناف لامكانه؛ فكذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير مناف لامكان وجوده؛ ولما كان الممكن لا يوجد بذاته بل يفتقر الى ما يوجده وكذا فى طرف العدم. فكل ما توقف وجوده على غيره فعند عدم ذلك الغير يمتنع وجوده وكل ما كان كذا فلذلك الشئ مدخل فى وجوده فيكون هو فى ذاته ممكنا.

قوله: ونعنى بالعلية.

) اقول: كل موجود لا يخلو عن العلية والمعلولية وكل ما توقف وجود الشئ عليه فهو علة له، والعلة هى التى يجب بها وجود شئ آخر والناقصة ما لها مدخل فى وجود الشئ يمتنع بعدمها ولا يجب بوجودها وحدها؛ وهى خمسة: الفاعلية، كالنجار للكرسى؛ والمادّية، وهى التى منها الشئ كالخشب له؛ والصورية، وهى التى يلزمها وجود الشئ، كصورة الكرسى التى اذا وُجدت يلزم ان يكون الشئ

[٢٦٨] ل: ـ فلا ... وجوده

[٢٦٩] ل: مشروقة

موجودا لا بها بل بها وبغيرها ؛ والغائية ، هى التى لاجلها الشئ ، كالجلوس على الكرسى وهى علة فاعلية لعلة الفاعلية لماهيتها ومعلوله فى الوجود لها لا فى عليتها وهى تخرج الى الفعل بعد وجود الشئ ، وفى الجملة العلة الغائية ما هى متمثلة عند الفاعل لا الواقعة فى الاعيان وزوال المانع فان العلة التامة لما كانت ما يجب بها وجود الشئ ، فالشئ الذى له مانع يمنع عن وجوده ولا يجب وجوده الا عند زواله ، فالمأخوذ علة تامة لا يكون علة الا عند زوال المانع ، فزوال المانع له مدخل فى العلية فهو من اجزاء العلة التامة ، كهُوِىّ السقف الذى ليست علته التامة مجرد الطبع المحرك له الى السفل والا لم يتخلف عنه مثل ان المثلث علة للزوايا الثلاث اذ لا يمكن ارتفاعها عنه لمانع ، فنسبة هُوِىّ السقف الى مجرد الطبع نسبة امكانية ، فلا يجب لها الهوى الا اذا سقطت القائمة المانعة عن الهُوِىّ ، ومن قال ان الهُوِىّ يجب بمجرد الطبع لولا المانع اعتراف منه بان وجوب الهُوِىّ موقوف على عدم المانع الذى لولاه لم يجب ، فزوال المانع لا محالة له مدخل فى العلية والعدم وحده ليس بعلة تامة للوجود مستقلة ولا ناقصة مفيضة للوجود والعلة المفيضة اعلى العلل الناقصة واشرفها ، اذ باقى العلل الناقصة ، كالمادية والصورية والغائية ، والشرط وان كان لكل منها مدخل فى العلية فهى غير مفيدة لوجود شئ ؛ والمفيد هو الفاعل ، فان افاد وجود شئ لذاته فهو البارى تعالى ، وان افاد بالقوابل والشرايط لا لذاته فهى الناقصة ، وانما لم يكن العدم مفيضا لشئ ولا معطيا للوجود لانه لا ذات له ، بل يجوز ان يكون وجود شئ يجب عنه باعتبار العدم وجود شئ آخر ؛ والشئ الوجودى مع العدم ليس بعدم ، بل مجموع مركب من أمر وجودى وعدم اضافى والعدم الصرف ليس بعلة ولا معلول لانه لا ذات له فلا يوجد ولا يوجد لعدم القدرة عليه فلا يكون معلولا وانما العلة الموجدة للشئ اذا عدمت بجميع اجزائها او ببعضها فان العدم تقتضى نقيض عدم وجود المعلول . فيقال بهذا الاعتبار ان عدم العلة يقتضى عدم المعلول والعدم باعتبار اضافته الى ما هو عدم له ليس بعدم

محض، كالمعدوم بعد الوجود، ولذلك يقع الامتياز فيه، فعدم زيد غير عدم عمرو.

قوله: وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى.

اقول: الموجود ينقسم الى متقدم ومتأخر وكل واحد يكون على خمسة اقسام:

الاول، التقدم بالزمان، كتقدم موسى على عيسى فان موسى سابق بالزمان على زمان عيسى المتأخر عنه. وهذا التقدم بالذات فى الزمان وبالعرض فى الاشياء الزمانية.

الثانى، بالشرف، كتقدم ابى بكر على عمر، فقال ان ابا بكر قبل عمر اى لا فضيلة لعمر الا وهى لابى بكر وله ما ليس لعمر.

الثالث، بالطبع، كتقدم الجزء على الكل والواحد على الاثنين وبالجملة التقدم بالطبع كل ما يمتنع بعدمه الشئ ولا يجب بوجوده وحده، فيلزم من عدم الواحد عدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجوده الا عند انضمام واحد آخر به اليه، ويغاير التقدم الزمانى اذ الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان، اذ قد يكونا معا بالزمان ومع ذلك يتعقل ان الواحد قبل الاثنين والجوهر قبل العرض بالطبع.

الرابع، التقدم بالرتبة، وهو كل ما يكون بالنسبة الى مبدأ محدود فالاقرب اليه يتقدم على الابعد منه بالرتبة، فقد يكون بالطبع كترتيب العموم والخصوص، فاذا أخذنا الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان بالرتبة الطبيعية لقربه الى الجوهر من الحيوان، وان أخذنا الانسان مبدأ كان الامر بالعكس، وقد يكون بالوضع فقط، وهو ما يكون بحسب المكان، كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتأخره بالنسبة الى الباب اذا أخذناه مبدأ، وكذا يفعل فى كل الاشياء.

الخامس، التقدم بالذات، كتقدم العلة التامة على معلولها، كتقدم الكسر على الانكسار، فنقول «كسّر فانكسر» دون العكس، وان كان فى الزمان معا.

واقسام التأخر والمعية خمسة ايضا بازاء التقدمات الخمسة وجزء العلة كما يتقدم زمانا على المعلول فقد يتقدم بالعلية. فان العناصر التى هى اجزاء المركبات كما تقدم عليها بالزمان فهى ايضا متقدمة عليها بالعلية.

قال الشيخ: وهاهنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله.

(55) واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب، اىّ ترتيب كان، وآحادها مجتمعة يجب فيها النهاية. فان كل واحد من السلسلة بينه وبين اىّ واحد كان، ان كان عدد غير متناه، فيلزم ان يكون منحصرا بين حاصرى الترتيب، وهو محال. وان لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من واحد الا بينه وبين اىّ واحد كان مما فى السلسلة اعداد متناهية. والكل يجب فيه النهاية وهذا فى الاجسام ايضا متوجه فتفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة او اجسام مختلفة فيطّرد فيها البرهان. وايضا لك ان تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة، تأخذه كأنه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل احدهما بالآخر؛ تأخذ هكذا مرة ومع القدر المفروض عدمه مرّة أُخرى كانهما سلسلتان وتطبق احداهما على الاخرى فى الوهم؛ او يجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد الآخر فى العقل، ان كان من الاعداد، فلا بدّ من التفاوت وليس فى الوسط، لانّا اوصلنا. فيجب فى الطرف فيقف الناقص على طرف والزائد يزيد عليه بالمتناهى وما زاد على المتناهى بمتناه، وبه يتبيّن تناهى الابعاد باسرها والعلل والمعلولات وغيرهما.

اقول: يريد ان يبيّن الموجودات التى يجب فيها النهاية، وما لا يجب فيها ذلك. واعلم ان اللانهاية الذى هو من خواص الكم لا يراد به سلب النهاية مطلقا بحيث تكون النهاية واللانهاية متقابلين بالسلب والايجاب، حتى لا يخرج منهما شئ، كالانسان واللاانسان؛ فيصدق على العام العقلى اللانهاية لصحّة سلب المعنى الذى لاجله قيل للشئ انه متناه وهو الكم. والنقطة ايضا غير متناهية بهذا المعنى اذ هى شئ لا جزء له فليست بكم؛ بل يريدون باللانهاية الذى هو من

خواص الكم سلب النهاية عن المعنى الذى قيل لاجله انه متناه وانما يصدق ذلك على الكم او على ذى كم. ومعنى اللانهاية بحسب الكم ان يكون الشئ بحيث اذا أخذ منه اى مبلغ كان لا بدّ من بقاء الشئ بعده، اذا كان الأخذ بالقوة فان الأخذ بالفعل يتناهى لتناهى الابعاد. اذا عرفت هذا، فكل عدد كانت آحاده موجودة معا وله ترتيب وضعى كالاجسام، او طبعى، كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات المرتبة، فانه يجب فيها النهاية، اذ لو كانت غير متناهية لامكن ان نأخذ سلسلة آحادها مترتبة موجودة معا ونحذف بالوهم من بين اى عددين كانا قدرا متناهيا ويوصل بينهما حتى لا يقع ثلمة فتأخذ السلسلة مع القدر المحذوف تارة ودونه أُخرى، فيصير هناك بهذا الاعتبار سلسلتان فاذا اطبقنا احداهما على الاخرى وهمًا فان ذهبا الى غير النهاية لزم ان يكون الناقص مساويا للزائد، وهو محال. فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط فيكون فى الطرف فيتناهى الناقص ويزيد عليهما الزائدة بقدر متناه والزايد على المتناهى متناه فالسلسلتان متناهيتان وفرضناهما غير متناهيتين، هذا خلف. ويتمّ ههنا برهان الحيثيات فنقول ان كان بين اى حيث واى حيث كان، او بين اى عدد واى عدد كان من اعداد السلسلة متناه فلا يبقى واحد من آحاد السلسلة الا وبينه وبين اى واحد كان متناه. فيكون الكل متناهيا؛ وان لم يكن، ما بين اى حيث واى حيث كان او بين اى واحد واى واحد كان متناه لزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مُرتّبين، وهو محال. وليس هذا حكما على الكل المجموعى بما فى كل واحد من آحاده، فان ذلك محال. وهذا حق، فانّا اذا قلنا ما بين كل واحد وواحد دون الذراع، فالكل دون الذراع، فانه كاذب، اذ كل واحد واحد يتناول الآحاد على الترتيب، فلا يلزم من ذلك ان يكون الكل دون الذراع، بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر: وان قلنا ما بين اى واحد واى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع فانه يصدق اذ اى واحد لا يتناول الآحاد على الترتيب، فيلزم ان

يكون الكل دون الذراع ليتناول اى واحد مع اى واحد كان من الحيثيات المستغرقة لعديم النهاية سواء قربت ام بعدت اشتملت على اخواتها ام لم تشتمل. فلذلك يصدق اذا كان ما بين اى حيثية واى حيثية او بين اى عدد وعدد كان متناه ان يكون الكل متناهيا، فيلزم تناهي السلسلتين. وهذان البرهانان بعينهما يدلاّن على ان الابعاد الجسمانية متناهية من غير تفاوت اصلا فيفرض فيها سلسلة وحيثيات[٢٧٠] مختلفة او اجسام مختلفة يستعملها على الطريق الذى ذكرناه فى العلل والمعلولات والصفات والموصوفات على الوجه المفصل.

قال الشيخ:

حكومة
‹فى الاعتبارات العقلية›

(56) الوجود تقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس، فهو معنى معقول اعم من كل واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة على الاطلاق، فندّعى ان هذه المحمولات عقلية صرفة. فان الوجود، ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر فاذا أُخذ معنى اعم من الجوهرية[٢٧١]، فاما ان يكون حاصلا فى الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه. فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر، اذ نسبته اليه والى غيره سواء. وان كان فى الجوهر، فلا شكّ انه يكون حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود، فان أُخذ كونه موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود و[٢٧٢] غيره بمعنى واحد، اذ مفهومه فى الاشياء انه شئ له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود. ونحن

---

[٢٧٠] س: + من

[٢٧١] س: الجوهر. بو، بش: الجوهرية

[٢٧٢] ط: + على

لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد. ثم نقول «ان كان السواد معدوما، فوجوده ليس بحاصل، فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم». فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بانه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا «وُجِد السواد الذى كان قد أخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود غيره»، فللوجود وجود ويعود الكلام الى وجود الوجود، فيذهب الى غير النهاية. والصفات المترتّبة الغير متناهية اجتماعها محال.

اقول: ان الوجود والماهية والشيئية والحقيقة والذات، وما يناسبها، كلها محمولات عقلية صرفة لا وجود لها فى الاعيان، بل فى الاذهان لوقوع كل واحد منها على السواد والبياض والطعم والجوهر والانسان الفرس، وغيرها، بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلى. فان الوجود، لو كان عبارة عن مجرد السواد لم يكن بمعنى واحد واقع على البياض والسواد والجوهر والانسان وغيرها، فهو معنى اعم من كل واحد منها.

قوله: فاذا أُخذ معنى اعم من الجوهرية.

اقول: يُريد ان يبيّن ان الوجود من الاعتبارات العقلية غير زائد على الماهية فى الاعيان بل زائد فى الاذهان. واعلم ان العلماء اختلفوا فى الوجود فزعم بعض المتكلمين[٢٧٣] انه لا يزيد على الماهية عينا وذهنا، ولو كان الأمر كذلك لكان قولنا «الانسان موجود» يجرى مجرى «الانسان انسان والموجود موجود»؛ واذا قيل «الخلأ ليس بموجود» فكأنّا قلنا «الملأ ليس بخلأ»؛ ويدلّ على كون الوجود زائدا على الماهية ان الوجود مشترك بين جميع الماهيات ولا شئ من خصوص الماهيات بمشترك بينها. فلا شئ من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات بل هو زائد عليها ويدلّ على كون الوجود مشتركا وجوهه:

الاول، انّا نتصوّر الوجود ثم نحكم انه صادق على كل موجود؛ فلو لم

---

[٢٧٣] «در اكثر موارد شخص مورد نظر شهرزورى از «متكلمون» فخر الدين رازى ست. م؛ در رابطه با اين مورد مذكور در متن بالا ر. ك.: فخر الدين رازى، «المباحث المشرقية فى علم الالهيات والطبيعيات»، طهران: اسدى، ١٩٦٦، ج١، صص٢٣ الى ٤٨؛ ١٤٧ الى ١٤٩. م».

يكن مشتركا بين الكل لم يصدق الحكم على كل واحد منها .

الثانى ، انّا نفهم معنى الوجود والعدم ثم نحكم انه اذا صدق احدهما كذب الآخر . ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن كذلك لجواز ان يكونا معا .

الثالث ، اذا جزمنا بان الشئ فى الاعيان فيجب الجزم بوجوده ولو لم يكن الوجود مشتركا ، لم يلزم من الجزم بانه فى الاعيان الجزم بصدق الوجود عليه لجواز كذب غيره من المفهومات عليه عند الجزم بانه فى الاعيان. واما ان خصوصيات الماهيات غير مشترك ، فهو ظاهر. ثم انّا قد نعلم الماهية ونشكّ فى وجودها ونعلم الوجود ونشكّ فى كون المتصف به اى شئ هو ، فالوجود زائد على الماهية .

وزعم جماعة المشائين ان الوجود زائد على الماهية فى الاعيان والاذهان ، واستدلّ على ابطاله ببرهان حسن ، وهو ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية فى الاعيان فاما ان يكون جوهرا قائما بذاته او عرضا وقسما : التالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم بيّن. واما بيان ابطال القسم الاول من التالى ان الوجود يصحّ ان يكون صفة للماهيات باسرها ولا شئ من الجوهر بصالح كذلك. فلا شئ من الوجود بجوهر. واذا لم يكن «الوجود» جوهرا لوصف الماهيات به فهو عرض حاصل للجوهر ، والحصول هو الوجود : واذا كان الوجود حاصلا للجوهر فهو لا محالة موجود : فان أخذ كونه موجودا انه عبارة عن نفس الوجود ، فحينئذ لا يكون الموجود مقولا على نفس الوجود وغيرها من الماهيات بالسواء ، لان مفهومه فى الماهيات انها اشياء لها الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود لا غير. لكنّا لا نطلق الموجود على الكل الا بمعنى واحد ومفهوم واحد : ثم الذى يدلّ على ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود اذ السواد المعدوم ليس وجوده بحاصل فلا يكون وجوده موجود ، بل وجوده معدوم. فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بكونه ليس بموجود فيكون لا محالة مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود . ثم انّا اذا قلنا وجد السواد الذى كنّا قد أخذناه معدوما ، وكان وجوده ليس بحاصل ثم حصل وجوده

بعد ذلك، فحمل الوجود غير الوجود، فيلزم ان يكون لذلك الوجود وجود. ثم يعود الكلام بعده الى وجود الوجود الى غير النهاية غير واقف عند حدّ، وعلمت ان الصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال، وهذا المحال انما لزم من أخذ الوجود زايدا على الماهية فى الاعيان.

قال الشيخ:

(57) وجه آخر: هو ان مخالفى هؤلاء، اتباع المشائين، فهموا الوجود وشكّوا هل[٢٧٤] هو فى الاعيان حاصل، ام لا ؟ كما كان فى اصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا انه ليس فى الوجود ماعين ماهية الوجود، فانّا بعد ان نتصوّر مفهومه، قد نشكّ فى انه هل له وجود ام لا[٢٧٥]؟ فيكون له وجود زائد ويتسلسل.

اقول: احتج المشاؤون على ان الوجود زائد فى العين والذهن بوجوه من جملتها: انّا نعقل الماهية دون الوجود، وكل شيئين عقل احدهما دون الآخر فهما متغايران فى الاعيان لا متحدان فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها فى الاعيان. اجيب بان الوجود نفس الماهية فى الاعيان وزائد عليها فى الاذهان؛ ولو لزم من هذه الحجّة كون الوجود زائدا على الماهية فى العين للزم ان يكون وجود الوجود زائدا على ذلك الوجود، كما ذكره فى الكتاب انّا نعقل الوجود، كوجود العنقاء مثلا، ونشكّ فى انه هل هو فى الاعيان حاصل ام لا ؟ ولو اتحد الوجودان، اعنى وجود العنقاء ووجود ذلك الوجود، لامتنع ان يعقل احد الوجودين مع الشكّ فى الآخر، كما ذكروه فى اصل الماهية ووجودها. ثم يعود الكلام الى وجود الوجود

---

[٢٧٤] ط: + فى انه. بر؛ س؛ ـ فى انه

[٢٧٥] بر؛ ل؛ س؛ - فى انه هل له وجود

متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا ، وهو محال. ولا يقال بان وجود الوجود غير زائد على نفس الوجود ، فان الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته هو نفس الوجود. واما الماهية، فانها انما تكون موجودة بالوجود ، فيكون الوجود للموجود غير زائد عليه ووجود الماهية يكون لها ، كالقبلية والبعدية الكائنتين للزمان بمعنى انهما لا يزيدان على ذاته، ثم يلحقان غير الزمان بواسطة . والجواب: انّا يمكننا تصورّ وجود العنقاء مع الشكّ فى انه هل له فى الاعيان وجود ام لا ؟ كما كان فى اصل الماهية المتصورّة مع الشكّ فى وجودها ، فاذا دلّ تعقل الماهية مع الشكّ فى وجودها على زيادة الوجود على الوجود فيدلّ تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشكّ فى وجوده على زيادة الوجود الاصلى. وهكذا تتسلسل الوجودات مترتبة مجتمعة الى غير النهاية، وهو محال. وبهذا البيان يعرف انه ليس فى الموجودات العينية ما عين ماهيته الوجود ، كما قيل ذلك فى الواجب لذاته لانّا بعد ان نتصورّ مفهومه ربما شككنا فى انه هل له وجود ام لا ؟ فيلزم ان يكون له وجود زائد على الوجود الاول الذى هو نفس الماهية، ثم يعود الكلام الى وجود الوجود فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية، وهو محال.

قال الشيخ:

(58) وجه آخر: هو انه اذا كان الوجود للماهية، فله نسبة اليها ، وللنسبة وجود ، ولوجود النسبة نسبة اليها ، ويتسلسل الى غير النهاية .

اقول: لو كان الوجود زائدا على الماهية عينا ، فلا بدّ وان يكون لذلك الوجود نسبة الى تلك الماهية، ولهذه النسبة وجود ، ولوجود النسبة نسبة أُخرى الى النسبة وتتسلسل وجودات النسبة الى غير النهاية مترتبة مجتمعة معا الى غير النهاية، وذلك محال ؛ نشأ من أخذ الوجود زائدا على الماهية ؛ فالوجود نفس الماهية زائدا عليها فى الذهن .

قال الشيخ:

(59) وجه آخر: هو ان الوجود اذا كان حاصلا فی الاعيان وليس بجوهر، فتعين ان يكون هيئة فی الشئ فلا يحصل مستقلا. ثم يحصل محله، فيوجد قبل محله ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال؛ ولا ان يحصل بعد محله، وهو ظاهر؛ وايضا اذا كان الوجود فی الاعيان زائدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا تحتاج فی تصورها الى اعتبار تجزء واضافة الى أمر خارج كما ذكروا فی حدّ الكيفية. وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا، بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه. وايضا اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل؛ ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فی تحققه اليه. ولا شك ان المحل موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال.

ومن احتج فی كون الوجود زائدا فی الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليها من العلة أمر فهی على العدم اخطأ فانه يفرض ماهية، ثم يضم اليها وجودا والخصم يقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد فی انه هل افاده الفاعل شيئا آخر ام[٢٧٦] هو كما كان؟

(60) واعلم ان اتباع المشائين قالوا «انّا نعقل الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية». والعجب ان النسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها الا كونها موجودة فيه، اما فی الذهن او فی العين. فوضعوا فی نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين: احدهما للحيوانية التی فيه، والثانی ما[٢٧٧] يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها شئ. ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم فی الالهيات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء، كما يقال:

---

[٢٧٦] ط: او

[٢٧٧] ی: ط: لما

الشئ موجود فى البيت، وفى السوق، وفى الذهن، وفى العين، وفى الزمان، وفى المكان: فلفظة «الوجود» مع لفظة «فى» فى الكل بمعنى واحد؛ ويطلق بازاء الروابط، كما يقال «زيد يوجد كاتبا». وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال «ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه ونفسه»، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية، هذا ما فهم منه الناس. فان كان عند المشائين له معنى آخر فهم ملتزمون ببيانه فى دعاويهم، لاعلى ما يأخذون من انه اظهر الاشياء، فلا يجوز تعريفه بشئ آخر.

اقول: لو كان الوجود زائدا على الماهية عينا فاما ان يكون جوهرا او عرضا، لا جائز ان يكون جوهرا. اذ الوجود يصحّ ان يكون صفة للماهيات ولا شئ من الجوهر بصالح للصفتية، فلا شئ من الوجود بجوهر. ولا جائز ان يكون عرضا، اذ العرض لا يحصل مستقلا قائما بذاته. فلا بدّ له من محل ولا يجوز ان يحصل قبل محله والا لزم تقدم الوجود العرضى على الماهية، فيقوم بذاته مستقلا فلا يكون عرضا توصف به الماهيات، وفُرض كذلك، هذا خلف. ولا جائز ان يحصل مع الماهية، فان الماهية انما هى بالوجود لا مع الوجود، ولو كان كذلك لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير الذى كلامنا فيه. ولا جائز ان تكون الماهية متقدمة على الوجود فتكون موجودة قبل وجودها، فيتقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر: فيعود الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الى غير النهاية، وهو محال.

قوله: وايضا اذا كان فى الاعيان زائدا.

اقول: هذا وجه آخر فى ان الوجود غير زائد على الجوهر عينا. وتقريره: ان الوجود لو كان زائدا على الجوهر عينا، فيكون لا محالة قائما بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين، لانه هيئة قارّة لا تحتاج فى تصوّرها الى اعتبار تجزء واضافة الى أمر خارج عنها ومحلها، كما ذكروا ذلك فى حدّ الكيفية؛ وقد

حكموا حكما مطلقا ان المحل يتقدم على ما يحله من الكيفيات وغيرها ، وحينئذ يلزم تقدم الموجود على الوجود ، وهو محال، عندهم بالتقرير المذكور مع لزوم محذور آخر، وهو ان تكون الكيفية اعم من الوجود من وجه، وكذا العرضية ولا يكون حينئذ الوجود اعم الاشياء ، كما هو المشهور، ولأن الوجود اذا كان عرضا فلا بدّ وان يكون قائما بالمحل، ويعنون بقيامه بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فى تحقيقه ووجوده اليه، لكن الحق ان المحل موجود بالوجود ويلزم من ذلك تقدم كل واحد منهما على الآخر ووجوده به، وهو دور محال نشأ من كون الوجود له هوية عينية .

قوله: ومن احتج فى كون الوجود زائدا .

اقول: احتج بعض اتباع المشائين على ان الوجود زائد فى الاعيان على الماهية ان الفاعل اذا اوجد ماهيته بعد ان لم يكن ولم يفدها الوجود فهى بعد على العدم، وليس كذا ؛ وان افادها الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها فى الخارج، وهو المطلوب. واجيب بان هذا القائل يفرض ماهية ثم يضمّ اليها وجودا ، وهو سهو. فان الوجود أمر اعتبارى لا هوية له فى العين ليكون الفاعل مفيدا له، بل يفيده الفاعل انما هو نفس الماهية العينية لا غير وليس ان الماهية شئ يفيده الفاعل أمرا آخر هو الوجود . ثم اذا اضفنا[٢٧٨] ان الذى يفيده الفاعل هو الوجود يعود الكلام اليه فى ان الفاعل ان لم يفد الوجود وجودا آخر، فهو كما كان على العدم؛ وان افاده شيئا ، هو الوجود ، لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية. ولا يقال ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود ، ولانّا نقول لِمَ ما قلتم هذا فى اصل الماهية ان الفاعل هو افادها لا الوجود الذى هو أمر اعتبارى؛ ولا يقال ان الذى افاده الفاعل انما هو الوجوب دون الوجود . لانّا نقول ان الكلام يعود الى نفس الوجوب كما عاد الى الوجود .

[٢٧٨] يش: ير: س: فرضنا

قوله: واعلم ان اتباع المشائين.

اقول: ان جماعة المشائين زعموا انّا يمكننا تعقل الانسان دون وجوده الزائد على ماهيته فى الاعيان، ولا يمكننا تعقله دون نسبته الحيوانية اليها، لانها جزء منه. واجاب بان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس لها معنى الا كونها موجودة فيه، اما فى الذهن او فى العين، فيكونون قد وضعوا فى نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين: احدهما للحيوانية التى فى الانسان؛ والثانى ما يلزم من وجود الانسانية حتى يمكن ان يؤخذ فيها بعد ذلك شئ، ولم يقولوا الا ان الانسان له وجود واحد كما كانت له ماهية واحدة.

واعلم ان المشائين الذين هم اتباع المعلم الاول بنوا كل أمرهم فى الالهيات على الوجود. فان موضوع العلم الالهى عندهم الوجود؛ والواجب لذاته هو الوجود المحض فهو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية. ثم ان الوجود قد يقال على النسب الى الاشياء، فيقال ان الشئ الفلانى موجود فى المدينة، وفى البيت، وفى الحمام، وفى السوق، والدكان، وهو موجود فى الذهن وفى العين، وكذلك هو موجود فى الزمان وفى المكان؛ فتكون لفظة «الوجود» مع لفظة «فى» فى الكل بمعنى واحد، وما كان كذلك، فهو أمر عقلى. فالوجود أمر اعتبارى عقلى. ويطلق الوجود ايضا بازاء الروابط، فيقال: زيد يوجد كاتبا؛ وقد يقال الوجود على الحقيقة والذات، فيقال: ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه ونفسه، فيؤخذ الوجود فى جميع هذه المواضع اعتبارات عقلية ثم يضاف الى كل واحد من الماهيات الخارجية كما عرفته فى الامثلة المذكورة.

هذا ما هو المفهوم عند الناس وعلى ما يوجبه البرهان العقلى يقتضى ان يكون الوجود أمرا كليا عقليا لا هوية له فى الاعيان، فان كان له عند المشائين معنى آخر غير ما ذكر، فيجب عليهم ان يبرزوه ويلزمهم بيانه فى دعاويهم، وحينئذ لا ينبغى ان يأخذوه انه اظهر الاشياء واجلاها حتى انه لا يجوز ان يعرف بشئ

اصلا

قال الشيخ:

(61) واعلم ان الوحدة ايضا ليست هى بمعنى زائد فى الاعيان على الشئ، والا لكانت[٢٧٩] الوحدة شيئا واحدا من الاشياء، فلها وحدة. وايضا يقال: واحد وآحاد كثيرة، كما يقال: شئ واشياء كثيرة. ثم الماهية والوحدة التى لها اذا أخذتا شيئين فهما اثنان: احداهما الوحدة، والآخر الماهية التى هى لها: فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات، منها انّا اذا قلنا هما «اثنان» يكون للماهية دون الوحدة وحده، ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية، ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام، فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية. واذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد ايضا أمر عقلى، فان العدد اذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية فيجب ان يكون العدد كذلك.

اقول: الوحدة ليست فى الاعيان شيئا زائدا على الماهية المقولة عليها، والا لزم ان يكون فى الاعيان ماهية ووحدة متغايرتين[٢٨٠]، فهما اثنان فلكل واحد منهما وحدة فللماهية وحدة وللوحدة وحدة أُخرى، اذا الوحدة حقيقة من جملة حقايق الموجودات ثابتة للموصوف به، فكما يقال: ذات وذوات كثيرة، فكذلك يقال: واحد وآحاد كثيرة، فيلزم هناك محالان. الاول: انّا اذا قلنا هما اثنان ان يكون للماهية دون الوحدة وحدة أُخرى ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية، وهو محال. الثانى: ان يكون لكل من الوحدة وحدة أُخرى الى ما لا يتناهى وحينئذ يلزم وجود سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا من صفات غير متناهية، وهو محال. لا يقال انه لا يلزم من كون الوحدة زائدة على الماهية عينا ان يكون للوحدة وحدة أُخرى الى ما لا يتناهى، بل وجود الوحدة ووحدتها هى الوحدة

---

[٢٧٩] ط: كانت. س: لكانت. پش: ش: فاذا لكانت

[٢٨٠] ل: متغايرة

بعينها فلا يلزم التسلسل، لانّا نقول: اذا زادت الوحدة على الماهية، كالوجود، وزعمت ان وجود الوحدة ووحدتها هى الوحدة، فلذا يجب ان نقول ان الوجود الزائد على الوحدة التى فى العين تكون الوحدة نفس الوجود، ولا نقول به: واذا كانت الوحدة اعتباريا فالعدد المؤلف منه اعتبارى ايضا، اذ العدد لما كان مركبا من الآحاد وكانت الوحدة صفة عقلية فلا بدّ وان يكون العدد كذلك.

قال الشيخ:

(62) وجه آخر: هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا، فاما ان يكون فى كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة، وليس كذا؛ او فى كل واحد شئ من الاربعة، وليس الا الوحدة. فمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل او ليس فى كل واحد الاربعة ولا شئ منها، فليست على هذا التقدير ايضا فى غير العقل. فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا فى الشرق الى آخر فى الغرب، فيلاحظ الاثنينية[٢٨١]. واذا رأى الانسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع. فيأخذ ايضا فى الاعداد مئة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

اقول: هذا وجه آخر فى ان العدد أمر اعتبارى عقلى؛ وجعل الاربعة التى هى عدد مركب من الآحاد مثالا، فقال ان الاربعة التى هى نوع من العدد لو كانت موجودة فى الاعيان وليس بجوهر، لافتقارها الى المحل، فهى عرض قائم بالانسان مثلا؛ فاما ان يكون فى كل من الاشخاص الانسانية كل الاربعة، وبطلانه ظاهرا؛ وبعضها، اعنى الوحدة، فلا يكون فى كل شخص الا الوحدة فقط دون الاربعة فمحل الوحدة والاربعة هو العقل وان لم يكن فى كل شخص لا الاربعة ولا بعضها، فمحلها لا بدّ وان يكون هو العقل. فالوحدة والعدد ليس له محل الا العقل، وهو المطلوب.

---

[٢٨١] ل: الاثنين

ولما علمت ان الوحدة أمر عقلى اعتبارى فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا فى المشرق، كانسان او غيره، الى واحد فى المغرب، فلاحظ ذلك الذهن حينئذ اثنينية؛ وكذلك اذا رأى انسان جماعة كثيرة من نوع واحد، او من انواع أُخذ منهم بحسب مراده ثلاثة او اربعة او خمسة بحسب ما يقع نظره عليه وفيه بالاجتماع، وكذلك يأخذ فى الاعداد مأة مئات وعشرات، وامثال ذلك.

قال الشيخ:

(63) واعلم ان الامكان للشئ متقدم على وجوده فى العقل فان الممكنات تكون ممكنة، ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد، ثم تصير ممكنة. والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثم هو عرضى للماهية وتوصف به الماهية فليس الامكان شيئا قائما بنفسه وليس بواجب الوجود، اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه؛ فما افتقر الى اضافة الى موضوع. فيكون ممكنا اذن، فامكانه يعقل قبل وجوده. فانه ما لم يمكن اولا، لا يوجد فليس امكانه هو، ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه الى غير النهاية فيفضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة.

اقول: لو كان الامكان زائدا على ماهيات الممكنات فى الاعيان، لكان موجودا من الموجودات وليس بواجب الوجود لذاته، والا لما وُصف به غيره فانما كان وصف الشئ يجب افتقاره الى ذلك الشئ؛ والمفتقر لا يكون واجب الوجود لذاته والامكان، لما اتصف به جميع الماهيات الممكنة، فليس واجب الوجود لذاته ولا يجوز ان يكون ذلك الوجود ممكنا لذاته والا لاحتاج الى علة هى الماهية؛ اذ كل ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره ووجوب الممكن انما حصل بنفس الماهية، فوجود الممكن معلول للماهية، وكل معلول ممكن، فوجود الممكن ممكن، فيكون له امكان آخر عائدا اليه الكلام فى ان امكان الامكان ليس نفس الامكان، اذ امكان الممكن سابق عليه وما هو سابق على الشئ لا يكون نفسه، ينتج ان وجود الامكان

ليس نفس وجود الممكن وانما وجب تقدم الامكان على وجود الممكن لان وجود الممكن معلل بامكانه؛ فيقال انما وُجد لامكانه ولا يقال انما امكن لانه وُجد وكل ما علل بشئ يجب ان يكون متأخرا عنه، واما ان كل ما وجب قبل الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ، فلامتناع تقدم الشئ على نفسه، فامكان الامكان زائد على نفس وجود الامكان، ويعود الكلام الى امكان الامكان الى غير النهاية، فيلزم وجود سلسلة امكانية مترتبة غير متناهية موجودة معا، وهو محال. وهذا الامكان غير الامكان الذى يجب تقدمه على الحادث بصدق الامكان الاول الاعتبارى على الحادث والازليات والامكان الاستعدادى لا يوجد للازليات.

قال الشيخ:

وكذا الوجوب فان الوجوب صفة للوجود. فاذا زاد عليه ولم يقم بنفسه فهو ممكن؛ فله وجوب وامكان فيذهب اعداد امكاناته ووجودياته مترتبة الى غير النهاية. ووجوب الشئ يكون قبله فلا يكون هو ما اذ «يجب ثم يوجد» ولا «يوجد ثم يجب» ثم للوجود وجوب وللوجوب وجود، وهكذا يلزم سلسلة أُخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهى ممتنعة لما سبق.

اقول: الوجوب غير زائد فى الاعيان على الماهية الواجبة والا لو زاد عليها مع كونه صفة للوجود فان لم يقم بنفسه كان ممكنا، وكل ممكن فله امكان من ذاته ووجوب بالغير، والكلام عائد الى الامكان والوجوب ذاهبة جزئياتهما الى غير النهاية مع الترتيب والمعية، وذلك محال. ثم ان كان الوجوب بالغير متقدما على وجوده اذ يجب اولا بالغير. ثم يوجد ثانيا، لا انه يوجد اولا ثم يجب ثانيا. وذلك الوجوب المتقدم مغاير للوجود المتأخر فللوجوب وجود وللوجود وجوب ويذهب كل واحد من الوجود والوجوب متكررا على الآخر الى غير النهاية، وذلك محال. واذا كان الوجوب الذى هو صفة للوجود قائما بذاته، فاما ان يكون

ممكنا لذاته او واجبا لذاته، وليس بممكن لذاته والا لزم المحال الاول ولا واجب لذاته والا لاحتاج الى غيره لاحتياج الصفة الى الموصوف، وهو محال. ثم الوجوب ان قام بذاته وكان مع ذلك واجبا كان وجوبه زائدا عليه لامكان تعقل ذلك القائم بذاته مع الشكّ في انه واجب او ممكن، فيكون وجوب الوجود مغاير النفس الوجوب، والكلام عائد فى هذا الوجوب: الثانى، كالوجوب الاول، وكذا فى الوجوب الثالث الى غير النهاية، فيلزم وجود وجوبات مترتبة موجودة معا الى ما لا يتناهى، وعرفت استحالته.

قال الشيخ:

(64) واعلم ان لونية السواد ليست لونية وشيئا آخر فى الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله سوادا ولو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لحوق اى خصوصية اتفقت بها اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه شرطا للونية، والا ما امكنت مع ما يضادها او يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها وايضا اللونية ان كان لها وجود مستقل فهى هيئة، اما ان تكون هيئة فى السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها: او فى محله، فللسواد[۲۸۲] عرضان، لون وفصله لا واحد.

(65) والاضافات ايضا اعتبارات عقلية، فان الاخوّة مثلا، ان كانت هيئة فى شخص فلها اضافة الى شخص آخر واضافة الى محلها. فاحدى الاضافتين غير الاخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، اذ ذاتها اذا فُرضت موجودة ذات واحدة واضافتهما[۲۸۳] الى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هى؟ فتعيّن ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر. ثم الاضافة التى لها المحل يعود هذا الكلام اليها ويتسلسل على الوجه الممتنع فاذن هذه كلها ملاحظات عقلية.

---

[۲۸۲] بش؛ ش؛ ط: فالسواد

[۲۸۳] ط: اضافتاها

(66) والعدميات، كالسكون أمر عقلي؛ فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتحرك فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في الاعيان، ولكنه في الذهن معقول، والامكان ايضا أمر عقلي، فيلزم ان تكون الاعدام المقابلة كلها أمورا عقلية.

اقول: النوع اما بسيط او مركب، لان النوع يجب ان يكون متحصّل الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه؛ فان كانت مع ذلك متغايرة في الخارج، فهو النوع المركب، كالانسان؛ وان لم يتغاير في الخارج، بل كان جعل كل واحد من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر، فهو النوع البسيط، كالسواد المتحصل في الذهن من اللون وهو جنس، وجامعية البصر وهو فصل به امتاز السواد عن غيره من الالوان امتيازا ذهنيا دون الخارجي الذي يكون جعل الجنس فيه، فهو جعل الفصل والنوع، لأن الذي جعل السواد لونا هو بعينه جعله سوادا؛ فلذلك لا يقال: جعل لونا فجعل سوادا؛ كما لا يقال: جعل سوادا فجعل لونا، بل يجعلهما شيئا واحدا في الخارج حتى اذا وجد هذا اللون وجد السواد واذا لم يوجد هذا السواد فلا يوجد هذا اللون، بل ان وجد كان لونا آخر غير السواد. فالسواد وغيره من الالوان البسيطة لا تنسلخ عنها فصولها الذهنية وتبقى موجودة مجردة دون اقتران فصل ولا مع اقترانه. واما ذاتيات الانواع المركبة متغايرة الجعلين، فان الحيوان الذي هو نوع مركب شارك النبات في الجسمية والنموّ وامتاز عنه بالنفس الحيوانية، فجعله جسما ناميا في الاعيان غير جعله ذا نفس حيوانية فيه لجواز ان يزول عن الحيوان النفس ويبقى الجسم بعد ذلك موجودا فان سائر انواع الحيوانات تبقى اجسامها بعد موتها؛ فيقال: ان كل واحد منها جعل جسما فجعل حيوانا، اذ الذاتي الاعم، اعني الجسم، يغاير الذاتي الاخص، اعني النفس الحيوانية، في الخارج بخلاف الانواع البسيطة. فان لونية السواد لو كان لها وجود مغاير لخصوص السواد لامكن ان يزول عنها خصوص السواد ثم يعرف بها خصوص

البياض، والتالى باطل فكذا المقدم. وبيان الشرطية: ان اللون لو اقتضى لذاته ان يكون سوادا او بياضا لزم ان يكون كل لون اما سوادا او بياضا وليس؛ ولو كان اللون مغايرا لخصوص السواد فى العين كان لنا ان نستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه، فنقرن بها خصوص البياض، كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة عنها مبدلة باخرى، كزوال صورة الهوائية عن هيولاها والحاق صورة المائية بها، وبطلان التالى ظاهر. فذاتيات الانواع البسيطة هى واحدة فى الخارج لا جعلان فيها وان تغايرت فى المفهوم العقلى.

قوله: وأيضا اللونية.

اقول: هذا وجه ثان فى ان اللونية اعتبار عقلى لا يزيد على السواد والبياض فى الخارج، اذ لو كان لها وجود مستقل عينى لكانت هيئة، فاما ان تؤخذ هيئة فى السواد، او فى محله. فان أخذ هيئة فى السواد، فيجب ان يؤخذ السواد قبلها لانها وحينئذ لا يُسمّى السواد لونا؛ فلا تكون اللونية اعمّ من السواد والبياض وغيرهما، وليس كذا؛ وان كانت موجودة فى محل السواد عرضان، لون وفصله، لا عرض واحد. والعقل يحكم بان السواد شئ واحد محسوس لا كثرة فيه وهو عرض واحد بالاجسام؛ فاللون نفس السواد فى الاعيان وزائد عليه فى الاذهان.

قوله: والاضافات ايضا اعتبارات عقلية.

اقول: زعم ان الاضافات اعتبارات عقلية ولا وجود لها فى الاعيان واحتج فى الكتاب بان الاخوّة التى من مقولة الاضافة العرضية ان كان لها وجود فى الاعيان كانت هيئة فى شخص، هو زيد مثلا، ولها اضافة الى شخص آخر، هو عمرو، اذ الاخوّة الاضافية انما تكون بين شخصين او اكثر واحدى الاضافتين غير الاخرى وهما، اى الاضافتان، غير نفس الاضافة، فانا اذا فرضنا ذاتها موجودة كانت ذاتا واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرين، هما زيد وعمرو، فلا

يكونان نفس الاضافة ، وحينئذ يلزم ان يكون كل واحد من الاضافتين موجودا آخر غير الاضافة الاصلية . ثم ان الاضافة التى لها الى محلها يعود الكلام اليها فى انها موجودة من جملة الموجودات مغاير للاضافة السابقة ، فيتسلسل اضافات مترتبة مجتمعة معا الى غير النهاية ، وذلك محال . لزم من كون الاضافة موجودة فى الخارج وكلها اضافات عقلية وتدلّ على عرضية الاضافة تبدلها مع بقاء موضوعها فتكون عرضا الا انها من اضعف الاعراض ؛ وليست الاضافة نفس الشخص الموصوف بها والا لاتصف بها دائما ما دامت ذاته موجودة ، وليس كذا . فان الابوّة ، لو كانت نفس مفهوم الاب لوجب ان يكون الاب الشخص الموصوف بها دائما ابا ، وليس كذا ؛ بل ذات الاب توجد اولا ثم تلحقها بعد زمان الابوّة فيصير حينئذ ابا ، ولو كانت الابوّة التى هى الاضافة عدمية محضة لكان نقيضها ، وهو اللاابوّة ، وجودية ؛ ولما كانت اللاابوّة أمرا عدميا ، فالابوّة أمر وجودى حاصل للعقل موجود فيه .

قوله : والعدميات ، كالسكون ، أمر عقلى .

اقول : العدميات والاعدام المقابلة للملكات لا صورة لها فى الاعيان ولا هى عدم محض ، بل هى أمور عقلية ثابتة فى الذهن وذلك كالسكون والعمى والظلمة وامثالها ؛ اذ السكون مثلا ، اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة ، والانتفاء لا هوية له فى الاعيان وكذا الامكانان المأخوذان فى التعريف كلاهما أمران عقليان ثابتان فى الذهن لا غير ؛ فالاعدام كلها ، اعنى المقابلة للملكات ، أمور عقلية .

قال الشيخ :

(67) واعلم ان الجوهرية ايضا ليست فى الاعيان أمرا زائدا على الجسمية ، بل جعل الشئ جسما بعينه هو جعله جوهرا ، اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل ، والمشاؤون عرّفوه بانه

الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى والموجودية عرضية فاذا قال الذاّبّ عنهم ان الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه واثباته على المنازع. ثم اذا كانت أمرا آخر موجودا فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع فيكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية، فيتسلسل الى غير النهاية.

(68) فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين: صفة عينية، ولها صورة فى العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها فى العين ليس الا نفس وجودها فى الذهن وليس لها فى غير الذهن وجود، فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان، مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا. واذا كان للشئ وجود فى خارج الذهن، فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه. واما الذى فى الذهن فحسب، فليس له فى خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهنى. والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية، والسواد عينى والاسودية لما كانت عبارة عن شئ مّا قام به السواد لم تدخل فيها[٢٨٤] الجسمية والجوهرية؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم لقيل عليه[٢٨٥] انه اسود، فاذا كان شئ مّا له مدخل فى الاسودية، فلا يكون الا أمرا عقليا فحسب، وان كان السواد له وجود فى الاعيان، واما الصفات العقلية اذا اشتق منها وصارت محمولة[٢٨٦]، كقولنا «كل جيم هو ممكن»، فالممكنية والامكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الاسودية. فانها وان كانت محمولا عقليا، فالسواد عينى والسواد وحده لا يحمل على الجوهر، واذ قلنا «جيم هو ممتنع فى الاعيان» ليس معناه ان الامتناع حاصل فى الاعيان بل هو أمر عقلى تضمّه الى ما فى الذهن تارة والى ما فى العين أُخرى، وكذا نحوه. ففى مثل هذه الاشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة

[٢٨٤] ط: فيه
[٢٨٥] ي: ـ عليه
[٢٨٦] ط: محمولات

مستقلة فى الاعيان. واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل، كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية، فلا تكون اجزاء للماهيات العينية. وليس اذا كان الشئ محمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الشئ مثلا، كان لنا ان نلحقه فى العقل باى[٢٨٧] ماهية اتفقت ويصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود وسائر الاعتبارات.

اقول: ليست الجوهرية فى الاعيان زائدة على الجسمية والمجردات العقلية، بل هى من الاعتبارات العقلية: فان جعل الشئ جسما او عقلا او معنى، هو بعينه جعلها جوهرا. ثم الجوهرية عند صاحب الاشراق ليست عبارة الا عن كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل. واما جماعة المشائين فقد عرفوا الجوهر بانه «الموجود لا فى موضوع»، فالوجودية أمر اعتبارى عرضى ونفى الموضوع سلبى لا صورة له فى الخارج. فان قالوا بان هذا التعريف ليس بحدّ ولا رسم تامّ بل رسم ناقص: والجوهرية أمر آخر وراء هذا التعريف. فاذا قيل لهم فاشرحوا لنا حقيقة الجوهرية وعرّفونا ماهيتها وذاتياتها يصعب عليهم ذلك ومن عادتهم ان يجعلوا الحقايق المعلومة لكثرة ما لزمهم من الاقوال مجهولة ثم اذا كانت الجوهرية أمرا آخر موجود فى الجسم مثلا حاصلا فيه، فهى موجودة لا فى موضوع وتكون موصوفة بالجوهرية فلها جوهرية أُخرى زائدة عليها ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية متسلسلا مترتبا موجودا معا الى غير النهاية، وهو محال. فالصفات التى يوصف بها الموصوف كلها تنقسم الى قسمين: احدهما الصفات العينية التى لها صورة فى العقل، كالسواد والبياض والحلاوة والحركة وغيرها؛ وثانيهما الصفات الذهنية، وهى التى لا وجود لها فى العين بل فى العقل، ووجودها فى العين ليست الا نفس وجودها فى الذهن، وليس لها وجود غيرها فى الذهن، فيكون الكون لها فى الذهن فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان. وذلك

---

٢٨٧ ط: باية

كالوجود ، والوجوب ، والامكان ، والوحدة ، والجوهرية ، واللونية ، وغير ذلك من الاعتبارات العقلية المذكورة. ثم ان الشئ الذى له وجود فى خارج الذهن فيجب ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه. واما الأمور الذهنية التى لا صورة لها فى خارج الذهن فلما لم يكن لها فى الخارج وجود فلا يطابقها ما فى الخارج؛ والمحمولات باسرها ، من حيث انها محمولات أمور عقلية ، لانك عرفت ان المحمولات كلية والكلى لا يوجد فى الخارج: والسواد لما كان له صورة فى خارج الذهن فهو عينى ، والاسودية ذهنية لانها لما كانت عبارة عن شئ مّا قام به السواد وشئ مّا أمر عقلى اعتبارى وقام به السواد لا تدخل فيه الجسمية والجوهرية فانه لو امكن قيام السواد بغير الجسم ، لصحّ ان يقال عليه انه اسود ، فشئ مّا قام به السواد وكل ما له مدخل فى الاسودية ليس الا أمرا عقليا لا غير وان كان السواد فى ذاته موجودا فى الاعيان.

واعلم ان الصفات العقلية اذا اشتق منها شئ ثم صارت بعد ذلك محمولة ، كقولك «كل ج هو ممكن» ، فان الممكنية المشتقة من الامكان كلاهما ، اعنى المشتق والمشتق منه ، أمران عقليان لا غير ، وهذا بخلاف الاسودية: فانها وان كانت من المحمولات العقلية مشتقة من السواد فالسواد أمر عينى وهو وحده لا يحمل على الجوهر ، فلا يقال الجسم سواد ، بل لا يحمل الا بالاشتقاق فيقال انه اسود او ذو سواد ؛ وكذلك اذا قلت «ج هو ممتنع فى الاعيان» ، فليس معنى ذلك ان الامتناع له هوية فى الاعيان ، بل هو أمر عقلى فتضمّه تارة الى ما فى الذهن والى ما فى العين مرّة أُخرى ، وكذا تفعل بسائر الاعتبارات العقلية. والغلط فى مثل هذه الاشياء انما ينشأ من أخذ الأمور العقلية الذهنية واقعة مستقلة فى الوجود العينى. وكثيرا ما يوجد هذا الغلط فى كلام المتأخرين فاعتبره التفطن[٢٨٨] لكيفية حل مغالطهم ، وهذه الأمور العقلية والاعتبارات الذهنية التى ذكرناها ، لما كانت كلها

[٢٨٨] س ؛ ل: ليتفطن

محمولات عقلية فلا يجوز ان تجعل اجزاء للماهيات العينية والحقايق الخارجة لامتناع ان يكون الذهنى المحض، الذى لا وجود له فى الاعيان، جزءا مما هو فى الاعيان.

واعلم ان الشئ اذا كان أمرا عقليا ومحمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الحيوان والنوعية المحمولة على الانسان، فليس لنا ان تلحقه فى العقل باى ماهية اتفقت فتصدق القضية، بل لا يجوز الحاقها الا بما يصلح له بخصوصه.

قال الشيخ:

فصل

‹فى بيان انّ العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض›

(69) قال اتباع المشائين: والعرضية خارجة عن حقيقة الاعراض، وهو صحيح، فان العرضية ايضا من الصفات العقلية. وعلّل بعضهم بان الانسان قد يعقل شيئا ويشكّ فى عرضيته ولم يحكموا فى الجوهرية هكذا، ولم يتفكروا بان الانسان اذا شكّ فى عرضية شئ، يكون قد شكّ فى جوهريته. وكون السواد كيفية ايضا عرضى له، وهو اعتبار عقلى. وما يقال انه «نعقل اللون ثم نعقل السواد» نحكم بل لقائل ان يقول «نعقل اولا ان هذا سواد ثم نحكم عليه انه لون وانه كيفية». ونحن لا نحتاج الى هذا، انما هو قول جدلى وعمدة الكلام ما سبق.

اقول: اذا كانت العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض غير داخلة فى ذاتها، كما زعم بعض العلماء من المشائين، وليست بجوهر، فتكون من الصفات والاعتبارات العقلية. وعلل بعضهم خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بانّا قد نعقل بعض الاشياء ونشكّ فى عرضيته: ولو كانت العرضية داخلة فى حقيقة الاعراض لم يمكن ذلك؛ وهذا القائل لم يدر[٢٨٩] انه اذا شكّ فى عرضية شئ فقد شكّ

---

[٢٨٩] س: يذكر

في جوهريته؛ وكان ينبغي على هذا ان يحكموا بان الجوهر غير داخل في حقيقة شئ من الجواهر لامكان تعقل شئ مع الشكّ في جوهريته، مثل كون العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض، فالمرضية[290] لا تزيد في الاعيان على نفس السواد والبياض وغيرهما من الاعراض، وكون السواد والبياض وسائر الاعراض كيفية عرضية لكل منها وذلك من الاعتبارات العقلية والصفات الذهنية. وقول بعض العلماء «انّا نعقل اللون ثم نعقل السواد بعد ذلك» ومستند هذا هو التحكم لا غير، بل لقائل ان يعكس الأمر ويحكم بانّا نعقل اولا ان هذا الشئ سواد، ثم نحكم عليه انه لون وانه كيفية عرضية؛ ولا يحتاج الى هذا القول الجدلي بعد ما سلف من البرهان الدالّ على ان العرضية غير زائدة عن[291] نفس السواد وغيره من الاعراض فانه هو المعتمد عليه.

قال الشيخ:

حكومة أُخرى
‹في بيان انّ المشائين اوجبوا ان لا يُعرف شئ من الاشياء›

(70) وهي ان المشائين اوجبوا ان لا يُعرف شئ من الاشياء اذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهرية عرفوها بأمر سلبي، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والعرض، كالسواد مثلا، عرّفوه بانه لون يجمع البصر. فجمع البصر[292] عرضي، واللونية عرفت حالها. فالاجسام والاعراض غير متصوّرة اصلا. وكان الوجود اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حاله. ثم ان فُرض التصور باللوازم، فللوازم ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها. وهو غير جائز اذ يلزم منه ان لا يعرف في الوجود شئ مّا والحق ان السواد شئ واحد بسيط، وقد عُقل

[290] ل: العرضي
[291] س: على
[292] ل: ـ فجمع البصر

وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى الحس فمثل هذه الاشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة، كمن تصوّر الحقايق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع مّا.

اقول: ان اتباع المشائين يلزمهم على قواعدهم ان لا يعرف الانسان شيئا؛ اذ الجواهر عندهم لها فصول مجهولة. والجوهرية عرّفوها بالموجود لا فى موضوع. وعرفت ان الوجود أمر اعتبارى ليس نفس الماهية ولا جزءا منها ولا فى موضوع قيد سلبى لا يصلح للتعريف الذى انما يكون بالذاتيات والنفس وسائر المفارقات العقلية عندهم لها فصول مجهولة لا يمكن الاطّلاع عليها. واما الناطقية، والصاهلية، وغيرهما مما يُقال انها فصول، ليست بفصول. بل هى لوازم للفصول المجهولة التى لا نعرفها مهما كنا فى هذا العالم. واما الاعراض، كالسواد الذى عرّفوه بكونه لونا جامعا للبصر فاللونية أمر اعتبارى لا يزيد على نفس السواد وجمع البصر أمر عرضى للسواد غير داخل فى حقيقته. وكذا حكم باقى الالوان والاعراض، ويلزم من ذلك ان تكون الجواهر الجسمانية والروحانية واعراضها غير معلومة لنا ولا متصورة اصلا. وكان الوجود عندهم من اظهر الاشياء، وعرفت انه أمر اعتبارى لا هوية له فى الاعيان، هذا حال التعريفات بالذاتيات الحدية. واما اذا فرضنا التعريف باللوازم العرضية، فالكلام عائد فى خصوصيات تلك اللوازم، فيلزم اما الدور او التسلسل، وهما محالان. ويلزم مما ذكروه ان لا يُعرف فى الوجود شئ مّا اصلا. والعقول السليمة تأباه، فالحق الذى لا ارتياب فيه ان السواد شئ واحد بسيط لا اجزاء له فى الاعيان مجهولة وقد عُقلت ذاته كما هى ولا يمكن ان يعرف لمن لا يشاهده كما هو لخفائه عليه من جميع الوجوه، واما من شاهده فقد استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى الحس. فالسواد والبياض والروايح والطعوم والاصوات وسائر المحسوسات البسيطة معرفتها ضرورية

لا يمكن ان تعرف بشئ اصلا . واما الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة فيمكن معرفتها بمعرفة بسايطها فان كل من تصور الحقايق البسيطة متفرقة فانه لا بدّ وان يعرف المجموع بالاجتماع في موضع مّا ، فمعرفة البسايط بذواتها والمركبات بمعرفة ذاتياتها : فان من عرف الذاتيات فقد عرف الذات كتعريف الابيض انه جسم كثيف ملون بالبياض : والمعرفة العرضية والاحوال والافعال والصفات ، كمعرفة الانسان بصورته ولونه وشكله[٢٩٣] او كتابته او صنعته : او معرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه وغير ذلك .

قال الشيخ:

(71) واعلم ان المقولات التي حرّروها ، كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه ، اي البسيط الذي منه اتخذ[٢٩٤] المحمول بخصوصه ايضا صفة عقلية ، كالمضاف والاعداد بخصوصها كما سبق : وكل ما تدخل فيه الاضافة ايضا . ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية : اما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي ، كالرائحة مثلا والسواد ، فان كونهما كيفية أمر عقلي معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا ، وان كانا في انفسهما صفتين محققتين[٢٩٥] في الاعيان . ولو كان كون الشئ عرضا او كيفية ونحوهما موجودا آخر ، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق .

اقول: قد عرفت ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية . فالمقولات العشر ، التي هي الجوهر ، والكم ، والكيف ، والاين ، والمتى ، والوضع ، والاضافة ، والملك ، وان يفعل ، وان ينفعل ، كلها من حيث مقوليتها ومحموليتها اعتبارات عقلية : وبعضها المشتق منه ، اعني البسيط الذي منه أُخذ المحمول لخصوصه ،

---

[٢٩٣] ل: ـ وشكله

[٢٩٤] ط: اخذ ، س: اتخذ

[٢٩٥] ل: صفتان محققتان

كالمضاف؛ فان الاب مشتق من الابوّة والاخ من الاخوّة، فهى ايضا من الصفات العقلية. واما الاعداد بخصوصها، كالخمسة والعشرة والمئة والالف وغير ذلك من الاعداد، فقد عرفت ان ذلك كله صفة عقلية وكل ما تدخل فيه الاضافة من المقولات فهو صفة عقلية، كالاين والمتى والوضع والملك. فان الاضافة تعمّها وهى الذاتى الاعم، وليطلب تفصيل هذا من «شرح كتاب التلويحات» من تأليفنا[٢٩٦].

واعلم ان السواد والبياض وسائر الالوان والطعوم والروائح، وان كانت فى انفسها صفات عينية الا أن دخولها تحت المقولات المذكورة أمر عقلى معناه انها هيئة ثابتة من حالها كذا وكذا. والبرهان العام فى الكل انه لو كان كون الشئ جوهرا، او عرضا، او كيفية، او اضافة، او غير ذلك موجودا آخر لعاد اليه الكلام، فى انه موجود من الموجودات ويلزم منه وجود سلسلة مترتبة موجودة معا وعرفت بطلانه على الوجه الذى قررناه غير مرّة، فافهم ذلك.

قال الشيخ:

حكومة أُخرى
«فى ابطال الهيولى والصورة»

(72) قال المشاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال. والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغى ان يوجد فى الجسم قابل لهما وهو الهيولى. وقالوا المقدار غير داخل فى حقيقة الاجسام لاشتراكها فى الجسمية وافتراقها فى المقادير ولان جسما واحدا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم ان الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بان احدهما اتصل بالآخر وهو الذى يقابله الانفصال. وفى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلا؛ فما قولك فيمن يدّعى ان الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات

[٢٩٦] «شهرزورى اين تأليف خود را «شرح التلويحات» ناميده؛ اما با عنوان «التنقيحات» هم

الثلاثة لا غير؟

(73) وقول القائل انها اعراض، لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا، ليس الا دعوى: ان جُعل هذا المقدار، ذاهبا فى بعض الجهات عرضا، فلا يلزم منه ان المقدار نفسه عرضى للجسم او عرض. فان ما يزداد بالطول عند المدّ ينتقص من عرضه وكذا ما يبسط فى العرض ينتقص من طوله فيتصل فى المدّ بعض اجزاء كانت مفترقة ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل؛ والجسم ليس الا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هى ما يؤخذ بحسب ذهاب جواب الجسم فى الجهات.

وقولهم[٢٩٧] «الاتصال لا يقبل الانفصال»، صحيح اذا عنى به الاتصال بين الجسمين؛ وان عنى بالاتصال المقدار، فيمنع[٢٩٨] ان المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط، لانه اشتراك فى اللفظ، فيوهم ان المراد منه الاتصال الذى يبطله الانفصال.

(74) وقول القائل «ان الاجسام تشاركت فى الجسمية واختلفت فى المقدار فيكون خارجا عنها» كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص. وما هو الا كمن يقول: المقادير الخاصة بالكبير والصغير[٢٩٩] مختلفة وتشاركت فى انها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس الا لشئ غير المقدار، حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشئ غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار، وهو فاسد. فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان

شناخته مى شود، كه نيز عنوان «شرح التلويحات» ابن كمونه هم مى باشد. م.»

[٢٩٧] س؛ ل: قوله

[٢٩٨] ط: فتمنع

[٢٩٩] ط: فى الصغر والكبر

يقال زاد بغير المقدار اذ لا تفاوت فى المقادير الا بالمقدار: فالتفاوت بنفس المقدارية ولان احدهما اتم والآخر انقص. وهذا كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف، والحرّ الاشد والاضعف ولا نعنى[٣٠٠] بالنور الاشد والحرّ الاشد الا شدته فى الممانعة والقدرة وغير ذلك. وليس شدة النور وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية، ولا اجزاء مظلمة؛ فان كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس على املس، كالمرآة من نيّر، بل تمامية وكمال له فى الماهية. ففى الطول ايضا هكذا فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم طولية ومقدارية والزيادة ايضا طول فان لم نسمّ هذا «شدة فى الطول»، بسبب ان هاهنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة والزائد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر التفاوت فيه بين الطرفين، كالاشد بياضا: فيجعل الجامع «الاتمية» دون الاشدية، ولا مشاحة فى الاسم[٣٠١].

فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وان الاجسام الخاصة هى المقادير الخاصة، وكما تشاركت الاجسام فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت فى الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

(75) واما التخلخل والتكاثف[٣٠٢] ليس الا بتبديد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها، واما ما قيل فى القمقمة الصيّاحة «ان النار لا تداخلها»، فذلك صحيح؛ واما الشق فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء. فاذا اشتدت مالت جوانبها الى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد: والخلأ كما بيّن فى الكتب ممتنع؛ فبميلها الى الافتراق

[٣٠٠] يش؛ ش؛ ط: اعنى
[٣٠١] يش؛ ش؛ ط: الاسامى. يو؛ س: الاسم
[٣٠٢] ش؛ ط: + فلا نسلمها بالمعنى الحقيقى اذ

وضرورة عدم الخلأ ينشق القمقمة لا بحصول مقدار اكبر.

واما ما يقال «انه يمصّ القارورة فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها، فيتكاثف الهواء» غير مسلم. فان بعد المصّ لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شئ من الهواء، بل يخرجه دخول الماء ويبقى له منفذ مّا؛ ولا يمكننا ان نحكم بان الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ، حتى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الاشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ ونحدس انه لو كان التخلخل متصورًا، كما يقولون، بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الاجسام. فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبلها كله ملأ، ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام أُخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية اظهر. ثم القمقمة الصيّاحة التي عليها اعتمادهم، اذا فرضت ممتلئة، ايزيد المقدار فيها ثم تنشق؟ او تنشق ثم يزيد المقدار؟ فان كان تنشق القمقمة ثم يزيد المقدار، فالشق ليس للتخلخل كما علّلوه به، وكذا ان كانا معا، فان الشق يكون سببه شيئا آخر متقدما عليه. وان زاد المقدار اولا، فيلزم منه التداخل. وان قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول فى ميل الاجزاء الى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فاذن ليس التخلخل الا بتفريق اجزاء الحرارة وتخلخل جسم لطيف كالهواء، حتى اذا مالت الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع، دفعته ان كان لها قوة. ويحس هذا التبديد فى المتخلخلات، كالماء وغيره من المائعات اذا تسخّنت، ولو ضممنا اجزائها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص اصلا، وان ليس للخردلة مادة لها استعداد ان تقبل مقادير العالم كله كما التزم به المشاؤون. وهذا رأى الاولين الاقدمين من الحكماء.

(76) وما يقال «ان الجسم يحمل عليه انه ممتد او متقدر فيكون زائدا

عليه» ليس كلام مستقيم. فانّا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه. والحقايق لا تبتنى على الاطلاقات لما يجرى فيها من التجوزات[٢٠٣]. فربما يأخذ الانسان فى ذهنه شيئية مع المقدار[٢٠٤]. فيقول الجسم شئ له المقدار. فاذا رجع الى الحقيقة، لم يجد الشئ الا نفس المقدار واذا اطلق فى العرف مثل قولهم «بعد بعيد» لا يدلّ ان البعدية فى البعد شئ زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال «جسم جسيم» ويجوز ان يقال[٢٠٥] «الجسم ممتد» بمعنى ان له امتدادا خاصا فى جهة متعينة، فيرجع حاصله الى ان المقدار ذاهب فى جهات مختلفة او جهة متعينة، ويجوز ذلك.

فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات ومن ظنّهم ان الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصير، بشئ زائد على المقدار وذلك غير مستقيم.

اقول: زعم بعض المشائين ان الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة وهما ذاتيا الاجسام؛ واذا لم يكن الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى فيكون كل جسم فى نفسه متصلا واحدا، كما هو عند الحس لكنه اذا جُزّء يتجزّء؛ والاتصال الامتدادى الذى لا يتغيّر هو الصورة والهيولى القابلة للصورة هى الجوهر القابلة للامور الجسمية؛ وكل عاقل يتعرف بوجود أمر قابل للصورة والاعراض دون الحاجة الى برهان، اذا تصوّر مفهوم هذا اللفظ والذى استقرّ عليه رأى المعلم الاول ان الهيولى ابسط من الجسم؛ والاتصال القابل للابعاد الثلاثة هو الصورة والمجموع هو الجسم المركب منهما لان الجسم البسيط لما كان فى نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس وهذا الجسم المتصل بذاته قابل للاتصال والانفصال،

---

[٢٠٣] ل: تجويزات
[٢٠٤] ط: مقدار
[٢٠٥] يش؛ ش: ط: + ان

فالمتصل القابل للانفصال اما ان يكون الاتصال نفس حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها لا جائز ان يكون نفس حقيقته اذ لو كان الاتصال نفس المتصل لما كان المتصل بذاته قابلا للاتصال والانفصال؛ اما الاتصال، فلان الشئ لا يقبل نفسه؛ واما الانفصال، فلانه ان أخذ ضداً فالشئ لا يقبل ضدّه ولا يجامعه وان أخذ عدما مقابلا للملكة فيحتاج الى محل يبقى معه، فكما ان البصر محتاج الى محل يكون فيه ويضاف اليه، فكذلك العمى واذا لم يقبل الضدّ ضدّه بل محله هو القابل والبصر لا يقبل العمى بل محل البصر؛ فالاتصال نفسه لا يقبل الانفصال بل محله هو القابل للانفصال وليس الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم المتصل والا لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال اولا لكن قد توقف تعقله على تعقل الاتصال الامتدادى، فهو جزئه لا نفسه ولا خارج عنه. وكل ما له جزء فلا بدّ له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة؛ والجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الجوهرى ليس هو المتبدّل على الشمعة الواحدة، فانها اعراض لا تتبدل حقيقة الشمعية[٢٠٦]، ولولا بيان ان الاتصال داخل فى حقيقة الجسم لما لزم أن تكون الهيولى غير الجسم.

قوله: والمقدار غير داخل فى حقيقة الاجسام.

اقول: المشاؤون الذين زعموا ان الجسم مركب من الهيولى البسيطة والصورة الامتدادية الجوهريتين، بالتقرير المذكور، زعموا ان المقدار الجسمانى عرض غير داخل فى حقيقة الاجسام، اذ الاجسام بأسرها اشتركت فى الجسمية الجوهرية وافترقت المقادير المختلفة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز؛ فالمقادير الزائدة على حقيقة الجسمية عرض ولأن التخلخل عندهم لما كان عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير ورود مادّة من خارج والتكاثف نقصانه من غير انفصال شئ منه،

---

[٢٠٦] س: + تتغيرها والاتصال الصورى ثابت لا تتغير وهو الصورة الجسمية

فالمادّة الواحدة تتوارد عليها المقادير المختلفة بالصغر والكبر، وهى باقية غير متبدلة لا تفتقر الى محلها من المقادير المختلفة: فالمادّة موضوعة لتلك المقادير الحالّة فيها، فالمقادير اعراض حالّة فى تلك المادة الموضوعة لها.

قوله: ويردّ عليهم.

اقول: لما ذكر بالحجّتين المذكورتين عرضية المقدار اعترض عليهما ان الاتصال قد يراد به ما يكون بين شيئين متعددين فى الخارج بحيث يتوهّم بينهما اتصال او يحدث فاعل بينهما ذلك الاتصال، او يتوهّم ان اجزاء الجسم المتصلة بينها اتصال، اما بوجود عرضين قارين واتصال محليهما وهذه الاتصال كلها اعراض لا تكون اجزاء للجسم الجوهرى؛ وقد يراد بالاتصال ما لا يكون بين شيئين، بل ما يكون حاصلا فى الجسم ويُسمّون هذا الاتصال بالامتداد الصورى، وهو «جوهر». ولقائل ان يقول: ان هذا الامتداد الاتصالى لا يقابل الانفصال المذكورين فى الحجة، بل الامتداد نفس الجسم، هو القابل للاتصال والانفصال ولو كان الامتداد الجوهرى مقابلا للانفصال لم يكن احدهما محلا للآخر؛ ولما كان فى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد من حيث ذاته لا يقبل الانفصال بالكلية وحينئذ لا تتم الحجّة المذكورة، ثم ادّعى بعد ذلك ان الجسم الجوهرى هو مجرد المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير. واما ما قيل ان الامتدادات الثلاثة اعراض خارجة عن الحقيقة الجسمية لأنها تتبدل على موضوع، كشمعة مع بقاء الحقيقة الشمعية، ليس الا دعوى لا برهان عليها. فانه ان جعل هذا المقدار ذاهبا فى بعض الجهات، من الطول والعرض والعمق، عرضا فلا يلزم من ذلك ان يكون المقدار نفسه عرضا للجسم او عرض، اذ ما يزداد من الطول فى الشمعة المعينة العريضة العميقة عند المدّ ينقص من عرضها وعمقها، وكذا ما ينبسط فى العرض ويزداد ينقص من الطول والعمق، وكذا ما ينقص ما يزداد فى العمق ينقص من الطول والعرض، فيتصل بالمدّ بعض الاجزاء التى كانت متفرقة،

وتفرق بعض الاجزاء التى كانت متصلة، فذهاب المقدار فى الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البدل عرض لازم له. واما آحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل، والجسم ليس الا نفس المقدار والمقدار مقدار ثابت فى الشمعة لم يتغير وانما التغير للاوضاع والذهاب فى الجهات المختلفة والامتدادات الثلاثة هى التى توجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ولا يمكن الحكم بعرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل. فان الامتداد الجوهرى المفروض تبدله هكذا حكمه، فان عدم تبدل الامتداد الجوهرى الى جهة من الجهات ممتنع لاستحالة ان يكون الجسم الذى فيه الامتداد الى بعض الجهات ومع ذلك لا يكون الامتداد المتناهى الى جهة وطرف ولأن الامتداد الجوهرى المتشخص المتناهى اذا بقى حاله لم يتبدّل فى قطر فى حال صغره، كما كان فى حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتدادا آخر اكبر منه يفضل عليه، وذلك محال. واما قوله: ان الاتصال لا يقبل الانفصال، الذى هو ضدّه او عدمه المقابل ليكون القابل لذلك هو الهيولى، انما يستقيم ذلك اذا عُنى بالاتصال الاتصال الذى بين الجسمين فانهما من حيث هما متصلان لا يقبلان الانفصال؛ واما اذا عُنى بالاتصال نفس المقدار فلا نُسلّم ان المقدار نفسه لا يقبل الانفصال. فان المقادير بأسرها عند عدم المانع تتصل تارة وتنفصل أُخرى، وهى القابلة للأمرين؛ واستعمال الاتصال بازاء المقدار يقتضى الغلط من جهة اشتراك اللفظ فيتوهم ان الانسان المراد بالاتصال الذى يبطله الانفصال، وليس كذلك.

واما قول المشائين ان الاجسام تشاركت فى الجسمية وتخالفت فى المقادير المختلفة فيلزم ان تكون المقادير خارجة عن حقيقة الاجسام فتكون اعراضا، فاستدلال ضعيف؛ فان الجسم لما كان نفس المقدار فلا يلزم ان يكون التفاوت بامر غير المقدار؛ فالمقدار اذا زاد على مقدار آخر فانما يزيد عليه بنفس المقدار لا بغيره؛ فالتفاوت بين المقدار ليس الا بالمقادير؛ فالجسم المطلق بازاء المقدار

المطلق؛ والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص. ونظير هذا الغلط قولهم: ان السطوح تشاركت فى السطحية واختلفت بالمقادير والمقادير اشتركت بالمقدار وتفاوتت بالصغر والكبر شئ غير المقدار وهو فاسد. فان التفاوت بين المقادير ليس الا بنفس المقدارية لا غير. والاكبر اتمّ والاصغر انقص. وهذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشدّ والاضعف، والكيفيات الشديدة والضعيفة ولا يعنون الاشدّية والاضعفية فى النور والحرّ القدرة على الممانعة، ولا ان شدّة النور ضعيفة بمخالطة اجزاء الظلمة، فان الظلمة عدمية ولا بمخالطة اجزاء مظلمة؛ فان كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على الاشياء الملس، كالمرايا من النيّر، بل يعنون بالنور الاشدّ تمامية وكمالا فى نفس الشئ وبالاضعف نقصّ فيه، فهكذا يكون الحال فى الطول والعرض والعمق وسائر المقادير؛ فهذا المقدار اذا كان اطول من ذلك المقدار واعظم فهو اتمّ فى طوليته ومقداريته، وتلك الزيادة طول ومقدار. فاذا لم تُسمّ الاعظمية شدة فى الطول والمقدار لاجل مكان الاشارة الى قدر تلك الزيادة بخلاف الاشدّ بياضا الذى لا يمكن ذلك فيه فانه لا ينحصر التفاوت[٢٠٧] بين الطرفين فينبغى ان يجعل عوض ذلك الاتمية والكمالية، فيقال هذا النور اتم من ذلك النور واكمل وهذا الجسم، او السطح او الخط اتمّ من ذلك الجسم او السطح او الخط: ويعنون بالكمال حصول ما يمكن للشئ من الفضايل والتام حصول ما يمكن له من الزيادة، فالجسم ليس الا نفس المقدار وهو القابل للامتدادات الثلاثة وذهابه فى الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البدل لازم، وآحاد الذهابات فى الجهات عرض مفارق متبدل؛ والجسم هو نفس المقدار الثابت، فالحاصل ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق: والاجسام الخاصة هى المقادير الخاصة. وكما ان الاجسام تشاركت فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، فكذلك اشتركت الاجسام فى الجسمية وافترقت بخصوص المقادير.

---

[٢٠٧] ل: للمفارق

قوله: واما التخلخل والتكاثف ليس الا بتبديد الاجزاء واجتماعها.

اقول: ان التخلخل والتكاثف لهما معنيان:

احدهما ان التخلخل تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير ان تتباين بالكلية، بل يتخللها جسم لطيف ارق منها ومقابله التكاثف وهو مذهب القدماء. واما التخلخل عند المشائين، فهو حصول مقدار اكبر فى المادة بعد زوال الاصغر عنها دون انضمام مقدار آخر الى الاول او مادة. واحتج المشاؤون على مذهبهم بوجوه: الاول ان المقدار عرض حالّ فى المحل الذى لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير نسبة واحدة، فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير؛ وحينئذ يجوز ان يكبر الجسم ويصغر دون زيادة شئ او نقصانه. وجوابه: ان الجسم، على ما عرفت، نفس المقدار الغير الحالّ فى محل ليلزم ما ذكروه، بل هو جوهر قائم بذاته.

الثانى: ان القمقمة الصياحة اذا ملئت ماء وأُحكم صمامها ووضعناها فى النار وتسخنت شديدا فانها تنشق؛ وليس ذلك الا لزيادة مقدار الماء الذى فى القمقمة من غير ان يدخلها نار اذ ليس فيها مكان فاضى، واما الذى الجأها ان تدخل فى اضيق موضع من شأنها البروز عنه، وكذلك الماء المخضخض يزداد مقداره دون مداخله اجزاء نارية وهوائية وهو بزيادة المقدار بالتخلخل والانبساط والتبدد بسبب الحركة، وهى ان كانت طبيعية كانت الى جهة واحدة دافعة للقمقمة اليها، وليس كذا مع ان رفع القمقمة اهون من شقها. وليست الحركة قسرية لعدم القاسر هناك ولا مكان لقاسر فتعيّن ان تكون الحركة بالتخلخل. والجواب ان القدماء المانعين لوجود الهيولى البسيطة والخلأ القائلين بان الجسم نفس المقدار يقولون بان الحرارة من شأنها تفريق الاجزاء وتبديدها فالحرارة المسخّنة للماء لا بدّ وان تحدث فى اجزائه ميلا الى الافتراق وذلك الميل الذى يشق القمقمة فاذا الاجزاء الى الافتراق ومانعها جسم القمقمة؛ والميل ذو مدد والخلأ ممتنع وليس بين الاجزاء

المائية المتفرقة جسم لطيف، فلميل الاجزاء قسرا الى التفريق وضرورة عدم الخلأ فتنشق القمقمة لا بحصول مقدار اكبر.

قوله: واما ما يقال انه يمصّ القارورة فيكبّ على الماء فيدخلها الماء.

اقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره انّا اذا مصصنا القارورة مصّا بالغا ثم كببناها على الماء دخلها ودخول الماء للخلأ فى القارورة او لتخلخل الهواء الذى كان فيها، والخلأ لما كان ممتنعا فهو للتخلخل: فان الماصّ يجذب الهواء ويأخذ منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لخلأ المكان، وهو محال. وهذه الحجة كما ذكرت على التخلخل عند المصّ تذكر على التكاثف عند الكب بعد المص فيدخلها الماء مع وجود الهواء المتخلخل فيها. واجاب القدماء المنكرون للخلأ والتخلخل بالمعنى الثانى: انا نمنع صحة مصّ القارورة او نفخها مع امتلائها ويزعمون انه يجب دخول الهواء فى القارورة لبقاء فرجة او مسام يغفل عنها الماصّ والنافخ او يظن النافخ انه يعطى القارورة هواء والمصاص يأخذ منها ولا يعطى ولا يأخذ الا بقدر ما يعطى. ولا يقال بان النافخ فى القربة المجتمعة الاجزاء يعطى القربة هواء فيتسع فضائها وتتباعد اجزائها، وبالعكس يكون الحال عند المصّ فيأخذ الماصّ من هواء القربة فتجتمع الاجزاء من غير ان يعطيها شيئا، فيجوز أن يكون فى القارورة كذلك وعلى هذا فيتم دليل المشائين. لانّا نقول: ان الفرق بينهما ان القربة المجتمعة الاجزاء عند النفخ ينفذ الهواء فيها ويباعد سطوحها وليس باطن الزجاج كذلك اذ لا يمكن ان يتسع او يتضائق ولو ينفذ الهواء فيها ولا يخرج عنها لضرورة عدم الخلأ فتمصّ القارورة ولا يخرج منها شئ وينفخ فيها، فلا يدخل شئ ولا يلزم من دخول الهواء فى القربة عند النفخ وخروجه عنها عند المصّ دخوله وخروجه فى القارورة لعدم المانع فى القربة ووجوده فى القارورة. واما التكاثف، اعنى دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ فليس علة الدخول التكاثف بل تسخّن هواء القارورة ولطفه فيسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف

بالنسبة اليه، ويبقى له من المنافذ ما لا يتعسّر على الخروج، فقد يشاهد خروجه احيانا كما يشاهد خروج الهواء فى الكيزان الضيقة الرأس المنغمسة فى الماء بالبقبقة؛ فاذا دخل الماء خلى له الهواء المكان هاربا عنه يطلب الخروج فيقاوم فى الموضع الضيّق ويضغطه، فيسمع له صوت؛ فالهواء يلزم المكان عند المصّ ويخلى له المكان عند دخول الماء، وكذلك اذا مصّت القارورة مصًا بالغا ونفخت انكسرت لتعاصى المدد ولا يتمكن المشاؤون ان يثبتوا مذهبهم فى مسألة القارورة بمشاهدتهم الدخول فى النفخ والخروج بالمصّ، فان ذلك يعسّر عليهم.

قوله: ويحدس انه لو كان التخلخل متصوّرا.

اقول: تقريره انه لو كان التخلخل بزيادة المقدار لا بانضمام شئ اليه لزم تداخل الاجسام، فان العالم لما كان كله ملأ فاذا زادت مقادير بزيادة بعض العناصر، كالماء وقت الطوفان، من غير انضمام شئ اليه من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير الاجسام نقصان مقادير اجسام أُخرى بذاتها دون اسباب هناك يقتضى التكاثف فيتداخل الاجسام، وهو محال. ثم لو كان التخلخل بزيادة المقدار دون انضمام شئ اليه لزم ان تكون مادة الخردلة تقبل مقادير السموات والارض والعقل السليم يتفطن لبطلانه باقل نظر.

قوله: ثم القمقمة الصياحة.

اقول: اذا كان «مقدار» علة الشقّ هو زيادة المقدار فان تقدم زيادة المقدار على الشقّ حصل زيادة المقدار مع صحة القمقمة فتداخل المقداران الاصغر والاكبر؛ وان تقدم الشقّ على زيادة المقدار فلا تكون زيادة مقدار علة الشقّ فيفتقر الى علة أُخرى متقدمة عليه، وحينئذ لا يحصل غرضكم من اثبات التخلخل وان كان زيادة المقدار مع الشقّ فلا علية فبطلت الاقسام الثلاثة. فلا يتم استدلالكم على حصول التخلخل فى القارورة دون انضمام شئ. والجواب ان علة الشقّ هو زيادة المقدار. قوله: فيلزم تقدم زيادة المقدار على الشق، وحينئذ تجتمع زيادة المقدار مع صحّة

القمقمة فيتداخل المقداران. وجوابه: ان التقدم ههنا هو تقدم عقلى لا زمانى، وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها بالذات، وهما معا بالزمان ولا يلزم من هذا التقدم الذاتى تداخل فانه انما يلزم ذلك اذا كان التقدم المذكور زمانيا : لا يُقال: لو تقدم زيادة المقدار على الشقّ، فوجوبه بعد وجوبه فمع وجوب زيادة المقدار[٢٠٨] امكان الشقّ وكل ممكن الكون ممكن اللاكون، ومع امكان اللاكون انشق امكان التداخل وهو ممتنع. لانّا نقول ان امكان الشق لازم من ذاته، فيجتمع مع امكان لا كونه؛ وكما ان وجوب زيادة المقدار يتقدم على امكان الشق بالذات دون لزوم تداخل؛ فكذلك هاهنا هو متقدم على ما هو معه، اعنى امكان لا كون الشق المجتمع مع امكان الكون من غير لزوم تداخل. والقدماء المانعون لوجود الهيولى البسيطة والخلأ[٢٠٩] ايضا، وهم القائلون ان الجسم نفس المقدار ويزعمون ان الحرارة من شأنها التفريق فان الحرارة المسخّنة للماء تحدث فى اجزائه ميلا الى الافتراق، وذلك الميل هو الذى يشقّ القمقمة، فعند ميل الاجزاء الى التفريق وممانعة القمقمة له ان كانت لها قوة والميل ذو مدد؛ والخلأ ممتنع مع عدم الجسم اللطيف، كالهواء بين الاجزاء المائية، ويختص هذا الافتراق فى المتخلخلات من الماء والمائعات اذا تسخّنت ولو ضممنا اجزائها لانضمّت ورجعت الى المقدار الاول، فلميل الاجزاء قسرا الى التفريق مع ضرورة عدم الخلأ تنشقّ القمقمة؛ وحينئذ لا يلزم تقدم التفريق على الشقّ ليلزم التداخل بل اللازم منه تقدم علة الشقّ، اعنى الميل، لا تقدم تفريق الاجزاء والميل يتقدّم على تفريق الاجزاء والميل يحدث دفعة فلا جرم يتقدم على الشقّ بالذات وزيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لا يحدث دفعة بل قليلا قليلا اذ زيادة المقدار وقع بالحركة الواجب قسمتها الى غير النهاية، فلا يحصل ذلك المقدار الزائد الا بعد زيادات لا تتناهى، فيلزم ان يسبق التداخل

---

[٢٠٨] ل: ـ على الشق... زيادة المقدار

[٢٠٩] ل: الملأ

الشقّ، وهو محال. وان قلتم ان المقدار الاكبر لم يحصل شيئا فشيئا بل بطل الاول دفعة، وحصل الثانى دفعة فحصول المقدار الاكبر فى المادة الاولى ان حصل دون انبساطها بالحركة، حتى انه يفضل المقدار عليها فى جميع الجوانب، فيلزم وجود ذلك المقدار دون مادة، وهو محال. فيبقى ان تكون المادة متحركة الى الانبساط فى جميع اجزاء المقدار ولا تقع الحركة ان لا تتقسم فلا بد وان يكون قبل الزيادات المقتضية للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل لا محالة.

فثبت ان الجسم نفس المقدار وان مقادير العالم لا يمكن زيادتها ولا نقصانها اصلا وليس لمادة الخردلة، كما ذكروا، استعداد قبول مقادير العالم بأسرها، كما زعم المشاؤون؛ وهذا مذهب الاقدمين، وهو الحق.

قوله: وما يقال ان الجسم يحمل عليه انه ممتد ومتقدر فيكون زائدا عليه ليس بكلام مستقيم.

اقول: زعم المشاؤون ان الجسم يصح ان يحمل عليه انه ممتدّ ومقتدر فيلزم ان يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسمية، فان الشئ لا يمكن حمله على نفسه.

وجوابه: ان قولهم ان الجسم ممتدّ ومقتدر لا يلزم من صحة اطلاقه ان يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسم فان الحقايق الحكمية لا تبتنى على الاطلاقات لما يقع فيها من التجوزات فتأخذ فى ذهنك شيئية مع مقدار ثم تقول «الجسم شئ له مقدار» مع ان الشيئية ليست الا نفس المقدار، واذا اطلق فى العرف «بعد بعيد» فلا يدلّ هذا الاطلاق على كون البعدية زائدة على مكان البعد؛ فان اطلاق ذلك انما هو على سبيل المجاز، كما يقال «جسم جسيم»، ويجوز ان يقال «الجسم ممتد»، اى له امتداد خاص فى جهة متعينة. فالحاصل ان المقدار ذاهب فى جهات مختلفة او فى جهة واحدة متعينة ونحو ذلك من الوجوه التى يحمل عليها هذا الاطلاق المجازى، فهذه المغالطات انما لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى

الامتداد ومن بعض التجوزات المذكورة. ومن ظنّهم ان الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصير، بأمر زائد على المقدار. وعرفت خطأ ذلك وان الامتياز بينهما بنفس المقدار كما مرّ تفصيله.

قال الشيخ:

حكومة

«فى انّ هيولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه»

(77) فاذا تبيّن لك من الفصل السابق، ان الجسم ليس الا[٢١٠] المقدار القائم بنفسه فليس شئ فى العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور وهو الذى سمّوه «الهيولى». وليس فى نفسه شيئا متخصصا عندهم، بل تخصصه بالصور. فحاصله يرجع الى انه موجود مّا وجوهريته سلب الموضوع عنه. وقولنا «موجود مّا» أمر ذهنى كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشئ وعلى القاعدة التى قررناها هذا المقدار الذى هو الجسم جوهريته اعتبار عقلى فاذا أُضيف بالنسبة الى الهيئة المتبدلة عليه والانواع الحاصلة منها المركبة يسمّى «هيولى» لها لا غير وهو جسم، فحسب.

اقول: ظهر لك من التقرير السالف ان الجسم الطبيعى نفس المقدار القائم بذاته لا غير، وليس لنا فى العالم شئ موجود يكون حقيقة ذاته انه موجود فقط يقبل جميع المقادير والصور الجسمية والنوعية وهو الذى سمّاه المشاؤون «الهيولى»؛ وليس له فى ذاته تخصص فى الوجود بل تخصصه عندهم بالصورة الجوهرية المذكورة فيرجع حاصله على ما ذكروه انه «موجود مّا» لا غير. واما جوهريته هو عبارة عن سلب الموضوع عنه وذلك ليس بأمر وجودى وقولنا «موجود مّا» انما هو أمر ذهنى لا صورة له فى الاعيان؛ وينتظم قياس وهو الهيولى أمر اعتبارى، وكل

---

٢١٠ يش؛ ش؛ ط: + نفس. بو؛ س: ـ نفس

ما هو كذا لا وجود له الا فى الذهن. فالهيولى لم يوجد الا فى الذهن؛ واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود وكل ما هو وجود محض، فهو واجب، فالهيولى واجبة الوجود، وهو محال. فما سمّوه هيولى أمر عدمي لا حاصل له في الوجود. واما على التقرير الذى ذكرناه من رأى الاقدمين ان الجسم نفس المقدار وجوهريته اعتبار عقلى، فاذا قيس بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه من الاعراض والانواع الجوهرية الحاصلة منها المركبة فتُسمّى «هيولى» لتلك الهيئة والانواع المركبة لا غير، وهو فى ذاته جسم مقدارى فقط.

قال الشيخ:

حكومة أُخرى

‹فى مباحث تتعلق بالهيولى والصورة›

(78) وهؤلاء بيّنوا ان الذى وضعوه موجودا وسمّوه «هيولى» لا يتصور وجوده دون الصور ولا الصور دونه. ثم ربما يحكمون[٣١١] بان للصورة مدخلا فى وجود الهيولى؛ وكثيرا ما يعوّلون[٣١٢] فى كون الصورة علة ما للهيولى بناء على عدم تصور خلوّها عنها. وذلك ليس بمتين، فانه يجوز ان يكون للشئ لازم لا يكون دونه ولا يلزم ان يكون ذلك علة.

ثم منهم مَن يبيّن[٣١٣] ان الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة، لانها حينئذ اما ان تكون منقسمة، فيلزم جسميتها فلا تكون مجردة، او غير منقسمة، فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام، وهذا غير مستقيم. فانها اذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

---

[٣١١] يش؛ ش؛ ط: حكموا. يو؛ س: يحكمون

[٣١٢] ل: يقولون

[٣١٣] يش؛ ش؛ ط: بيّن. يو؛ س: يبين

(79) ومن جملة حججهم: ان الهيولى ان فرضت مجردة، ثم حصل فيها الصورة اما ان تحصل فى جميع الامكنة او لا فى مكان، وهما ظاهرا البطلان، او فى مكان مخصص، ولا مخصص على التفصيل المشهور فى الكتب.

فلقائل ان يقول لهم: امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان، واستحالة الشئ لغيره لا تدلّ على استحالته فى نفسه وهذه وامثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره.

(80) ويقرب مما سبق من حججهم قولهم فى اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة، انها ان تجردت عن الصورة[٢١٤] اما ان تكون واحدة او كثيرة. فالكثرة تستدعى مميزا، وذلك بالصورة والوحدة ان اتصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا. اذ[٢١٥] لقائل ان يقول: ان الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها انما هى لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق. ولما اثبتنا ان ليس الجسم الا المقدار فحسب، استغنينا عن البحث فى الهيولى، الا ان الغرض فى ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

(81) ثم اثبتوا صورا أُخرى فقالوا الجسم لا يخلوا ممن كونه ممتنعا عليه القسمة او ممكنا، مع ان يقبل ذلك والتشكل[٢١٦] وتركه بسهولة، او ان يقبل هذه الاشياء بصعوبة[٢١٧] فلا بد من صور أُخرى تقتضى هذه الاشياء ويتخصص بها

---

[٢١٤] يش؛ ش؛ ط: ـ عن الصورة

[٢١٥] ط: فان لقائل. يو؛ س: اذ لقايل

[٢١٦] يش؛ ش؛ ط: الشكل. يو؛ س: التشكل

[٢١٧] يش؛ ش؛ ط: يقبل هذه الاشياء بصعوبة. يو؛ س: ان تقبل هذه الاشياء بصعوبة

الجسم. فلقائل[۳۱۸] ان يقول بان هذه المخصصات هى كيفيات اما فى العناصر، فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، واما فى الافلاك، فهيئآت أُخرى.

فان قال «ان الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم للجوهر». اجيب: بان كون هذه الأمور التى سمّيتموها صورا، مقوّمة للجوهر ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشئ غير خال عن أمر لا يدل على تقوّمه بذلك الأمر، اذ من اللوازم اعراض. وان كان تقوّم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم، فليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا. فان اشخاص النوع اعترفتم بانها تتميّز بالعوارض؛ ولولا المخصصات، لما وجدت الانواع وغيرها. والطبايع النوعية اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصصات فان كانت مخصصات الجسم صورا وجوهرا، لاجل ان الجسم لا يتصوّر دون مخصص فمخصصات الانواع اولى بان تكون جواهر، وليس كذا، فيجوز ان يكون المخصص عرضا والعرض يكون من شرايط تحقق الجوهر، كما ان المخصصات فى الانواع اعراض ولا يتصوّر تحقق النوع فى الاعيان الا مع العوارض.

(82) والذى يقال «ان الحقيقة النوعية تحصل، ثم تتبعها العوارض» كلام ضعيف، فان الطبيعة النوعية، كالانسانية مثلا، ان حصلت اولا ثم تتبعها العوارض، فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص، وهو محال. اذ لم تحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع فى الاعيان اصلا. وان كانت هذه العوارض ليست بشرايط لتحقق الطبيعية، وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازما لحقيقة الانسانية، فيجوز فرض انسانيته باقية على الاطلاق، كما حصلت اولا ثم لحقتها العوارض دون مميّز، اذ هذه العوارض التى يتشخّص[۳۱۹] بها اشخاص النوع، ليست من

[۳۱۸] ط: ولقائل. س: فللقايل

[۳۱۹] ش؛ ط: تخصص. ي؛ س: يتشخص

مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها والا اتفقت فى الكل، فهى اذا من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا فرض وجودها دونها، اى دون هذه العوارض، وليس كذا. فصحّ من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّما لوجوده بهذا المعنى، ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة، ثم تتبعها المميّزات المخصصات فهلا جاز حصول الجسمية مطلقة، ثم تتبعها المخصصات؟ وكل ما يعتذرون به هنالك مثله واقع فى الانواع.

(83) ثم العجب ان العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قالوا[٣٢٠] وامكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا تعقل الامكان، فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب، لانهما ان كانا واحدا، كان اقتضائهما واحدا، وليس كذا. فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان، فهما زائدان على ماهيته، عرضيان له عرضيان فيه والوجود لما لم يدخل فى حقيقة الشئ، فالاولى ان لا يدخله[٣٢١] الامكان والوجوب فضلا عن تعقلهما. فاذا كان تعقلهما عرضيا وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسمانى وجوهر مفارق آخر غير جسمانى، فصحّ ان الاعراض لها مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلية او الاشتراط، وليس مقوّم الوجود الا ما له مدخل مّا فى وجود الشئ. ثم الاستعداد المستدعى للنفس الذى للبدن اليس لاجل المزاج، وهو عرض، وهو من شرايط حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة اليست تتخصص وتمتاز بعضها عن بعض بالاعراض؟ فصحّ ان من مخصصات الجواهر الاعراض، والتخصص بها شرط وجود الحقايق النوعية.

(84) والعجب انهم جوّزوا ان تكون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدمها، شرطا لوجودها. فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة، فلم

---

[٣٢٠] ط: قالوه. س: قالوا

[٣٢١] ط: يدخل

لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا لوجوده؟ وهل كان مقوّم الوجود الا ما له مدخل مّا فى وجود الشئ؟ وقد اعترفوا بان المستدعى للصورة الهوائية الحرارة، وهى من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزم بعضه من استعمال الالفاظ على معان مختلفة، كلفظ الصورة وغيرها، وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجة ثبوتها اليها والى ما استثنى عنها سواء.

(85) ومنهم من احتج بان فى الماء والنار ونحوهما أمورا تغيّر جواب «ما هو؟» فتكون صورا، فان الاعراض لا تغير جواب «ما هو؟» وهو كلام غير متين. فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسى، ما حصل فيه الا هيئات واعراض، ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انه «ما هو؟» بل يقال انه كرسى. والدم مثلا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر وليس فيه الا الهيئات التى باعتبارها صار دما. واذا سُئل عن اشخاصه انها «ما هى؟» لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك، بل بانها دم. وكذا البيت المشار اليه اذا سُئل انه «ما هو؟» لا يُجاب بانه طين او حجارة، بل انه بيت. فالاعراض مغيّرة جواب «ما هو؟» والحقايق الغير البسيطة انما هى بحسب التركيبات. والاسامى والبسايط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب «ما هو؟» ببعض الاجزاء. والانواع المركبة الضابطة فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى يغيّرها[٢٢٢] جواب «ما هو؟»

(86) ومن حججهم ان هذه الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر. وهذا فيه غلط. فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهر. فالكرسى يحمل عليه بجهة مّا انه جوهر والهيئات التى بها الكرسوية جزء الكرسى، ولا يلزم ان تكون جوهرا بل الجوهر الذى هو من جميع جهاته[٢٢٣] جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا، فان نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون

---

[٢٢٢] يش؛ ش؛ ط: يتغير فيها

[٢٢٣] يش؛ ش؛ ط: الوجوه. يو؛ س: جهاته

جميع اجزائه جوهرا، ان كان له جزء. والماء والهواء من الذى سلّم انها جواهر محضة، بل من حيث جسميتها جواهر، وخصوص المائية والهوائية بالاعراض، فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر.

(87) ثم قولهم «الصورة مقومة للجوهر، فتكون جوهرا وجوهرية الصور كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها هوانها مقومة للمحل»؛ فقولنا «الصورة مقومة للجوهر»، فتكون جوهرا كانّا قلنا «الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر». فثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان تقوّم الجوهر والصورة لا نعنى لها الا كل حقيقة بسيطة نوعية، كانت جوهرية او عرضية فى هذا الكتاب. وليس فى العناصر شئ سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا اندفعت الصور التى اثبتوها وقالوا انها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التي تشتدّ وتضعف.

اقول: لما ذكر المشاؤون الحجّة على ان الجسم مركب من الهيولى البسيطة والصور الجسمانية والنوعية، بالتقرير الذى ذكرناه لهم وعليهم. ذكروا بعد ذلك ان ذلك الذى سمّوه «هيولى بسيطة» لا يتصوّر وجوده دون الصورة، ولا الصورة دون الهيولى بالتقرير المذكور فى كتبهم. وربما حكموا ان للصورة مدخلا فى وجود الهيولى بناءً على ان الصورة علة للهيولى لعدم تصوّر خلوّها عنها وتقوّم الصورة بوجود الهيولى، وهذا ليس بصحيح. اذ امتناع الخلوّ عنها غير دال على تقوّمها بها، ولو كان امتناع الخلوّ عن الشئ يقتضى ان يكون علة له مقوّما لوجوده لوجب ان تكون الاعراض اللازمة، كالزوايا الثلاث للمثلث والزوجية للاربعة، وهى التى يمتنع انفكاكها عن موضوعاتها مقوّمة لوجود موضوعاتها، وليس الأمر كذلك. فان اللوازم ثابتة لموضوعاتها حالّة فيها غير مستغنية عنها مع انها ليست علة لوجودها ولا مقوّمة له. ثم ان الحجة المذكورة متوجهة فى المقدار والوضع.

فنقول: الهيولى والجسم لو تجرّد كل منهما عن المقدار او الوضع مع جواز

الاشارة اليه لكان لكل منهما مقدار ووضع وكانت مجردة، هذا خلف. وان لم تجز الاشارة اليه ثم حصل لها مقدار ووضع، فحصولها فى جميع الامكنة، او لا فى شئ منها، محال. وفى البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح، كما ذكرتم فى الصورة.

قوله: ثم منهم مَن بيّن ان الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة.

اقول: تقريره انه لو تجردت الهيولى عن الصورة فلا يخلوا اما ان ينقسم او لا ينقسم؛ فان انقسمت، فهى جسم ذو مقدار فلا تكون مجردة وفرضناها كذلك، هذا خلف؛ وان لم تنقسم، فعدم ذلك الانقسام ان كان لذاتها لزم ان لا يقبل الانقسام اصلا، وان كان لغيرها فذلك الغير هو الصور وتوابعها، وفرضناها مجردة. والجواب: انّا نختار انها لا تنقسم، انه يكون ذلك لذاتها فيمتنع عليها الانقسام. قلنا: يجوز ان يكون عدم قبول الانقسام ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو المقدار فقط، كما ان فرض الزوايا فى السطح دون الخط محال؛ ولا يصحّ ان يورد هذا فى الصور النوعية بان نقول: لو تجرد الجسم عنها فاما ان يقبل الانقسام والتشكل بسهولة او بعسر او لا يقبلهما، وانما كان يلزمه ذلك لذاته، فلا يتصوّر عليه غيره، وحينئذ يجب عمومه. فاذا اورد عليه ان عدم قبوله القسمة لعدم شرط القبول بسهولة او بعسر، اعنى خلوّه عن الكيفيتين الانفعاليتين، او ان قبوله القسمة بسهولة لعدم المانع، وهو اما الصورة الفلكية او الصلابة، فلا يصحّ هذا، فان الصور النوعية لا تفيد المقدار والشكل والا لاستوى مقدار الكل والجزء وكذا مقادير اشخاص النوع الواحد، وليس. بل الواهب لجميع الصور والاعراض هو المفارق على ما يأتى ذكره.

قوله: ومن جملة حججهم ان الهيولى ان فُرضت مجردة.

اقول: هذه حجّة ثالثة احتجّ بها المشاؤون فى ان الهيولى لا يمكن خلوّها عن الصورة الجرمية وتقريرها ان الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت غير مشار

اليها ، ثم فرض حصول الصورة فيها ؛ فاما ان لا تحصل فى حيّز اصلا ، او تحصل فى جميعها ، وهما ظاهرا البطلان؛ او يحصل فى حيّز دون حيّز ، وهو ترجيح من غير مرجّح ، وهو محال. ولقائل ان يقول: انه يلزم من ذلك ان لا يحصل الهيولى متخصصة بصورة ووضع دون مخصص لا ان يلزم من ذلك ان لا يحصل الهيولى مجردة خالية عن الصورة ، فيكون امتناع حصولها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرّد والذى يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجرّدة لا يتصوّر عليها بعد ذلك ان تلبس الصورة الجسمانية لعدم المخصص بمكان دون غيره وامتناع الشئ لغيره لا يدلّ على امتناعه فى ذاته ، وهذه من جملة المغالطات اللازمة من اهمال الاعتبارات التى تلحق الشئ لذاته ولغيره .

قوله: ويقرب مما سبق من حجتهم قولهم فى اثبات الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة انها ان تجرّدت اما ان تكون واحدة او كثيرة .

اقول: هذه حجّة رابعة احتج بها المعلم «الاول» واتباعه على ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجرمية . وبيانها : انها لو تجردت لا يمكن تكثّرها لعدم المميز الذى انما يكون بالصور وتوابعها ، وان كانت واحدة فتلك الصورة الواحدة ان اتصفت به الهيولى فيكون ذلك الاتصاف بها لذاتها فيمتنع عليها التكثر بالكلية . ولقائل ان يقول: ان الوحدة صفة عقلية اعتبارية تلزم من ضرورة عدم انقسامها وامتناع انقسامها لانتفاء شرط القسمة ، وهو المقدار الجرمى ولا يدلّ على عدم تجرد الهيولى عن الصورة الجرمية مطلقا ، بل بشرط لبس الصورة بعد التجرد عنها . فانه لو قال قائل: يجوز ان يتجرد البعض عن الصورة دائما دون مقارنة صورة أُخرى ، لم يكن هذا البرهان دافعا لدعواه الا اذا اراد انه اذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض الآخر مع ان طبيعة الهيولى واحدة مشتركة كان فى الهيولى تكثّر وانقسام دون الصورة ، وهو محال . ولما ظهر بالبراهين القطعية ان الجسم ليس الا نفس المقدار لا غير استغنينا عن البحث المفصل فى الهيولى

والصورة على الوجه الذى ذكروه، الا ان الغرض من ذكر هذه الحجج بيان ما فيها من السهو والغلط.

قوله: ثم اثبتوا صورا أُخرى.

اقول: ان جماعة المشائين اثبتوا صورا أُخرى غير الجرمية تُسمّى «صورا نوعية»، وبيان ذلك ان الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع فى الوجود الا بانضمام ما ينوّعه ويقوّمه: فان الجسم المطلق لو وجد مجردا عن الصور النوعية فاما ان يقبل حينئذ الانفصال والتشكل وتركه بسهولة او بعسر، او لا يقبلهما، والتوالى باطلة فكذا المقدم واللزوم بيّن. واما بيان بطلان التوالى ان التالى ان صدق ووجد جسم مطلق بلا صورة نوعية فاما ان يكون مستعدا لقبول الانفصال والتشكل او لا يكون. والاول، ان كان ذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه بسهولة، فهو الماء والهواء، وان كان بعسر، فهو الارض والحجر. والثانى، وهو الذى لا يكون مستعدا لذلك، كالافلاك والكواكب. ثم ان الجسم المطلق يقتضى أخذ هذه الاقسام لذاته انه لم يقتضيه لذاته، فاما ان لا يقتضيه لغيره مع اتصاف الجسم بأحد الاقسام المذكورة، فمحال. اذ كل ممكن لا بدّ له من مرجّح وان اقتضاه لغيره، فذلك المغاير للجسم المطلق ان كان مقارنا له، فهو الصور النوعية؛ وان لم يكن مقارنا للجسم، فالأمر الخارجى يكون قد افاد الجسم نفس الاستعداد او عدمه دون ان يفيده أمرا يحصل به ذلك، وذلك محال. فالهيولى لا توجد متخصصة الا بصورة[224] نوعية توجب الاختصاص بأحد الاقسام الثلاثة. فالمخصصات الاول، كصورة الفلكية والهوائية وغيرهما، مقوّمات لوجود الهيولى، اذ لو قومت حقيقتها لما امكن تعقلها دونها فهى مقومة لوجودها، اى لا تحصل فى الوجود الا مقارنة لها. والمخصصات الثوانى، فهى كقبول الانقسام والتشكل، وتركه بسهولة او بعسر، او عدم ذلك، فانها تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصصه،

---

[224] ل: لصور

فانها استعدادات محضة، فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد. ولقائل ان يقول ان الكلام عائد فى هذه المخصصات، انها ان اقتضتها الجسمية المطلقة لزم تساويها فى الكل، والتالى باطل، فكذا المقدم والملازمة وبطلان التالى ظاهرا، لانّا نقول: الايراد متوجه صحيح ونحن لا ندّعى ان الجسم لذاته يقتضيها، بل الحق ان المفيد هو الفاعل الخارج بعين هذه الحجّة، ولا يقال ان قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة او بعسر او عدم ذلك يفيدها الفاعل الخارجى او لا ولا يفتقر الى الصور النوعية، لانّا نقول: ان تلك الاشياء استعدادات محضة ليست طبايع محصلة قائمة بنفسها تتقوم به الانواع المحصلة، بل هى أمور عارضة تابعة لتلك الأمور المحصلة القائمة بها انواع الاجسام. اذ المفيد الخارجى لا يفيد نفس الاستعداد، بل يفيد أمرا يتبعه الاستعداد وهى صور نوعية. فالمفيد الخارجى يفيد ..راد هذه الانواع مزاجا يستعد به لقبول صور أُخرى، كما يفيد الهواء حرارة شديدة تستعد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية. فالاستعدادات، وان افادها الفاعل الخارجى فهى لا تُفاد الا بواسطة صورة[٣٢٥] الانواع المفادة بسبب وجود الاستعدادات التابعة لصور الانواع، هذا على ما يقولون. ولقائل ان يقول: ان هذه الخصوصيات الاولى[٣٢٦] المذكورة انها صور نوعية كيفيات وهى فى العناصر الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، واما فى الافلاك فهيئات وعوارض أُخرى، ولا يقال بان هذه الهيئات المذكورة اعراض والاعراض غير مقوّمة للجواهر. واما الصور النوعية فهى جواهر فيجوز تقويمها للجواهر الجسمانية. فيقال فى الجواب: ان هذه الاشياء التى سمّيتموها «صورا نوعية» جوهرية مقومة لحقيقة الجواهر، ان كان علة جوهريتها ان الجسم لا يجوز ان يخلوا عن بعضها، فعدم خلوّ الشئ عن أمر غير ذلك على تقويم ذلك الأمر له، فان اللوازم العرضية لا تخلو عنها ملزوماتها مع

[٣٢٥] س: صور

[٣٢٦] س: المخصصات الاول

انها غير مقومة؛ فان الاجسام لا تخلو عن مقدار وشكل ووحدة وكثرة مع انها اعراض عندكم. فان قالوا: انما كانت اعراضا لانها تستبدل مع بقاء محلها. فنقول لهم: فهكذا يجب ان تقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها، فكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكذا لا يخلوا عن شكل وبدله؛ ومقدار وبدله، وان استدلوا على جوهرية الصور النوعية وتقويمها للجسم بكونها مخصصات لوجود الجسم المطلق، ولذلك تكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة، فنقول لهم ليس من شرط كل مخصص ان يكون صورة وجوهرا، فان الطبيعة النوعية اتمّ تحصيلا من الجنسية، فيجب ان تكون مخصصات الانواع الجوهرية، كالانسانية، صورا جوهرية اذ لا يصلح تقررها وتخصصها دونها، كما قلتم بجوهرية الصورة المخصصة للاجناس: فان قلتم بان مخصصات الانواع تابعة للمتخصص النوعي، وان كان التخصيص بها. فيقال لكم: ان صور الاجسام تابعة للماهية الجسمية، مع ان بها تخصصها وكل ما ذكرتم في الطبيعة النوعية من تمامها. وان مخصصات الانواع عارضة عن اسباب خارجة لا يتقوم بها النوع، يمكن ان يقال مثله في الجسم فان المخصصات له، كالصور النوعية، لاحقة بالاجسام والهيوليات باسباب خارجة، وهي ان كانت مقومة لوجودها غير مقومة لماهيتها. وقولكم: ان مخصصات الانواع لا تقوم وجود النوع بخلاف الصور المقومة لوجود الهيولى. فيقال: ان استدلالكم بان الصور مقومة لوجود الهيولى بتخصصها بها فيلزم مثله في مخصصات الانواع التي هي اعراض لا يمكن وجود النوع في الاعيان الا بها، فظهر ان المخصص يجوز ان يكون عرضا، وهو من شرط تحقق الجوهر. وقولهم: ان الحقيقة النوعية تحصل ثم تتبعها العوارض ليس بشئ اذ الطبيعة النوعية، كالانسانية، ان حصلت اولا ثم تتبعها العوارض لزم ان تحصل انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص بعد ذلك، وهو ظاهر الفساد اذ المطلق لا يقع في الاعيان ولا تحصل الانسانية الا متشخصة وان كانت العوارض ليست بشرايط التحقق الطبيعة النوعية، وكان الذى يمتاز به كل

شخص من اشخاص الانسان ليس لازما لحقيقته النوعية وكان يجوز لنا فرض انسانية باقية على الاطلاق حاصلة اولا دون مميّز، ثم لحقها العوارض بعد ذلك؛ فان العوارض التي يخصص بها اشخاص النوع لا تقتضيها تلك الحقيقة النوعية ولا لوازمها، والا لوجب اتفاقها في الكل، وليس كذا، فيكون من فاعل خارجي: فاذا كانت الطبيعة النوعية مستغنية عنها كان لنا فرض وجودها دون الاعراض، وذلك محال. فالحق ان العرض شرط وجود الجوهر ومقوّم لوجوده بالمعنى الذي ذكرناه؛ فاذا جوّزتم حصول انسانية مطلقة ثم تتبعها المميّزات المخصصة فجوّزوا حصول جسمية مطلقة ثم تتبعها المخصصات، وكل ما يعتذرون به هناك يرد مثله في الانواع من غير تفاوت؛ ثم الذي يدل على انه يجوز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر حكمهم ان العقل انما يقتضي الجسم لانه يتعقل امكان نفسه، وامكان نفسه وتعقل الامكان عرضان، اذ تعقل الامكان غير تعقل الوجوب، والا لاتّحد اقتضاهما، وليس كذا. ولما كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان مع انهما زائدان على ماهية عرضان له عرضيان فيه ولما كان الوجود غير داخل في حقيقة الشئ، فالاول ان لا يدخل الامكان والوجوب فيه على ما سبق بيانه، فضلا عن دخول تعقلهما. فاذا ظهر ان تعقلهما عرض، وحصل باعتبار ذلك جوهر روحاني وجوهر جسماني، فالاعراض لا محالة لها مدخل في وجود الجواهر العقلية والجسمية بضرب من العلية، او الاشتراط، وفي الحقيقة ليس مقوّم الوجود الا الذي له مدخل مّا في وجود الشئ لا غير. ثم الذي يدلّ على كون الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر وان الاستعداد المستدعي لحدوث النفس الناطقة وتعلقها بالبدن، انما هو المزاج البدني وهو عرض حالّ في الروح مع انه من شرائط حصول النفس الناطقة؛ ثم النفوس انما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد المفارقة بالاعراض، فان الاعراض يجوز ان تكون من مخصصات الجواهر وان التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. ثم العجب من هؤلاء المشائين القائلين بجوهرية

الصور، وان الجوهر لا يتقوّم وجوده وذاته الا بالجوهر، كيف جوّزوا كون الحرارة مبطلة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط فى استمرار وجودها، فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا فى وجود الجوهر وعلة له، فلم ما جاز ان يكون وجوده علة او شرطا لوجود الجواهر؟ وهل كان مقوّم الوجود الا ما له مدخل مّا فى وجود الشئ، فحسب؟ وهم قد اعترفوا ان المستدعى لوجود الصور الهوائية، انما هى الحرارة التى هى من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة، فهذه المغالطة وما يناسبها انما لزم من استعمال الالفاظ على المعانى المختلفة[٣٢٧] المستعملة عند المشائين بمعنى الجوهر المقوّم، وعند الاوائل بمعنى الاعراض، فان عندهم كل ما حل فى محل فهو عرض، وكيف كان سواء قوّم وجود المحل او لم يقوّم؟ ومراده بغيرها كالهيولى مثلا، والمستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم من حيث انه قابل لاشياء أُخرى ويسمونه، عند المتأخرين بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء للجسم، او يكون لازمة للاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجة بثبوتها الى تلك المسألة، وان ما استثنى عنها نسبة واحدة.

قوله: ومنهم من احتج بان فى الماء والنار ونحوهما أمورا يغيّر جواب «ما هو؟»

اقول: زعم جماعة المشائين ان كل ما غيّر جواب «ما هو؟» فهو جوهر، وكل ما لم يغيّر جواب «ما هو؟» فليس بجوهر. والصور مغيّرة لجواب «ما هو؟» فيكون جوهرا. فيقال لهم «ان بعض الاعراض مغيرة لجواب ما هو؟» عند تبدلها فتكون صورا؛ فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسى، او الحديد السيف، فانه لم يحصل منهما الا اعراض وهيآت، ومع ذلك لا يجاب عند السؤال عنها بـ«ما هو؟» بانه خشب او حديد، بل يقال انه كرسى او سيف. وكذلك الدم محفوظ فيه صور العناصر، على ما يقولون، وليس فيه الا اعراض وهيآت باعتبارها صار دما.

---

[٣٢٧] س: معان مختلفة

ومع ذلك اذا سئل عنها بـ«ما هو؟» لا يقال انها عناصر او اركان او اسطقسات[٢٢٨]، بل يقال انها دم وكذلك لا يجاب عن البيت بما هو انه حجارة او طين او خشب او غير ذلك بل يقال انها بيت؛ واذا عمل من الابريشم والقطن والكتان ثوب وسُئل عنه بـ«ما هو؟» فلا يقال انه ابريشم او قطن او كتان، بل انه ثوب مع انه لم يحدث فيه الا اعراض مخصوصة من الفتل والنسج وغيرهما، وامثال ذلك كثير. فظهر ان من الاعراض ما هو مغير لجواب «ما هو؟» عند حدوثه. ثم انكم لم تذكروا فى تعريف الجوهر انه الذى يتبدل بتبدله جواب «ما هو؟» والعرض هو الذى لا يتبدل. بل عرفتم الجوهر بالموجود لا فى موضوع والعرض بالموجود فيه وكان معنى «الموجود فيه» الموضوع افتقار الشئ الى الحلول فى المحل المتقوّم دونه والمستغنى بذاته عن حلول ذلك الشئ، والجوهر لا يكون محله مستغنى عنه، بل هو مقوّم لوجوده دون ماهيته؛ فان الحالّ لا يقوم المحل، اذ لا يفتقر المحل فى تعقله الى تعقل الحالّ. فالتقوّم هو تقوّم الوجود، فيرجع البحث الى ان حاجة المحل الى ما يحله من الصور واستغنائه عن الاعراض الحالّة فيه ان كان لاجل التخصص او عدم الخلوّ؛ فقد عرفت ان بعض الاعراض يشارك الصور فى ذلك وان كان ان الصور تتبدل بتبدلها جواب «ما هو؟» فبعض الاعراض كذلك. فيلزم ان يُسمّوا الكل صورا جوهرية، او الكل اعراضا، والحق ان الاعراض مغيّرة لجواب «ما هو؟» والحقايق المركبة انما هى بحسب التركيبات والاسامى، على ما عرفته. واما الحقايق البسيطة، فلا اجزاء لها مختلفة ليتغيّر فيها جواب «ما هو؟» عند تغيّر بعض الاجزاء؛ والضابط فى حصول الانواع المركبة اجتماع جملة من الاعراض المشهورة لا غير، فلا يلتفت الى ما عداها حتى يتغيّر بها جواب «ما هو؟»

قوله: ومن حججهم ان هذه الصور جزء الجوهر.

---

[٢٢٨] س، استقصات

اقول: زعم المشاؤون ان الصور بأسرها جزء للجوهر، والحقيقة الجوهرية اذا تبدلت بتبدل شئ هى الصورة لزم ان يكون ذلك الشئ، اعنى الصورة، جزء للجوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالصور جواهر. والجواب: انكم ان اردتم بجزء الجوهر ما يحمل عليه من جميع الوجوه انه جوهر فهو مسلّم. وان اردتم ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع، اذ الابيض يحمل عليه انه جوهر مع انه ليس بجوهر من جميع الوجوه فان البياض يدخل فى مفهوم الابيض وليس بجزء من حيث انه جسم جوهرى وهو جزء له من حيث انه ابيض، وكذلك الكرسى يحمل عليه بجهة مّا انه جوهر مع ان الهيآت التى بها الكرسوية جزء للكرسى ولا يلزم ان يكون جوهرا، وانما الجوهر الذى هو من جميع الوجوه، هو نفس كون جميع اجزائه جوهرا ان كان له جزء. ثم الماء والهواء وغيرهما من الاركان والافلاك من الذى سلّم انها جواهر محضة، بل هى مركبة من جوهر وعرض فهى من حيث انها اجسام جواهر ومن حيث خصوص المائية والهوائية اعراض. وحمل الجوهر عليها ليس لكون مجموعه جوهرا، بل لاجل احد الجزئين الذى هو الجسمية. فالاجسام ليست نفس الجوهرية، بل هى جواهر مع اعراض.

قوله: ثم قولهم الصورة مقوّمة للجوهر.

اقول: قولهم ان الصورة مقوّمة للجوهر فيكون جوهرا، فيه نظر من قبل ان جوهرية الصورة عبارة عن كونها لا فى موضوع، ومعنى كونها «لا فى موضوع» هو عدم استغناء المحل عنها، وعدم استغناء المحل عنها معناه انها مقوّمة للمحل فيكون اذا قلنا ان الصورة مقوّمة للجوهر، فيكون جوهرا، كانا قلنا ان الصورة مقوّمة للجوهر فتكون مقوّمة للجوهر، فهو هدر. فثبت ان الاعراض يجوز ان تقوّم الجواهر. ونحن لا نعنى بالصورة الا كل حقيقة بسيطة نوعية سواء كانت جوهرية او عرضية فى هذا الكتاب دون المعنى الذى يذكره المشاؤون، وليس فى الاجسام العنصرية سوى الجسمية والهيئات العرضية لا غير. واذا اندفعت الصور الجسمية

والنوعية التی ذکر المشاؤون انها جواهر ثابتة فی الاعیان غیر محسوسة فتبقی الکیفیات الاربع المحسوسة، اعنی الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة، وهی التی تشتد وتضعف.

قال الشیخ:

(88) واعلم ان من قال «ان الحرارة اذا اشتدت فتغیّرها فی نفسها لیس بعارض فیکون بفصل»، اخطأ. فان الحرارة ما تغیّرت بل محلها باشخاصها. واما الفارق بین اشخاصها فلیس بفصل؛ فان جواب «ما هو؟» لا یتغیّر فیها ولا[٢٢٩] هو عارض، بل قسم ثالث هو الکمالیة والنقص. والماهیة العقلیة تعمّ ذوات اشخاصها التامة والناقصة علی ان من التغیّر ما یؤدی الی تبدل الماهیة وکلام المشائین فی الاشد والاضعف مبنی علی التحکم، فان عندهم لا یکون حیوان اشد حیوانیة من غیره، وقد حدوا الحیوان بانه «جسم ذونفس حساس متحرك بالارادة». ثم الذی نفسه اقوی علی التحریك وحواسه اکثر، لا شك ان الحساسیة والمتحرکیة فیه اتمّ فبمجرد ان لا یطلق فی العرف أن هذا اتم حیوانیة من ذلك لا ینکر انه اتمّ منه. وقولهم انه لا یقال ان هذا اشد مائیة فی[٢٣٠] ذلك، ونحوها، کله بناءا علی التجوزات العرفیة فاذا مُنعوا وطولبوا بلمیّة دعاویهم، تبیّن وهن هذا الکلام[٢٣١]. ونحن سنذکر فیما بعد ما یتخصص به کل واحد من العناصر من الهیئات وان لیس فیها الا ما یحسّ. والمشاؤون اثبتوا فی الاشیاء المتشخصة أمورا لا تُحسّ ولا تُعقل بخصوصها حتی تصیر الحقایق، بعد ان عُلمت مجهولة. والحق مع الاقدمین فی هذه المسألة.

اقول: اعلم ان اصحاب المعلم الاول زعموا أن کل اشتداد، کالسواد

[٢٢٩] ل: س: ـ لا

[٢٣٠] ط: من

[٢٣١] بش: ش: + فی نسخة: فاذا منعوا وطالبوا بلمیة دعاویهم رجعوا من هذا الکلام

والبياض والحرارة والبرودة وغيرها ، انما يكون ببطلانها حصول سواد آخر اشدّ منه وكذا بياض اشد من الاول والاختلاف بين الشديد والضعيف انما هو بالنوع، واحتجوا بان السواد والحرارة وغيرهما اذا اشتد ، فالتغير الحاصل، فى السواد مثلا ، ليس بعارض والا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد والحرارة فيكون التغيير والاختلاف بفصل فالاختلاف الذى بين السواد الشديد والضعيف نوعى، وهذا غلط، فان السواد لم يتغيّر وانما المتغيّر هو المحل بتوارد اشخاص السواد عليه. ثم الاشخاص المتواردة على المحل ليس المميز بينها فصلا ذاتيا فان الشدة والضعف لا يتغير فيهما جواب «ما هو؟» ولا عرضيا خارجا ، والا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد ، وليس كذلك. فالاشتداد بالكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات السواد اذ ليس فى الاعيان كمالية وسواد ، بل هما طبيعة واحدة وحينئذ لا يكون هذا السواد اشدّ من ذلك السواد بشئ يزيد على الاسودية ، بل هو نفس السواد : واذا قلنا ان السواد الفلانى اشدّ ، فليس معناه ان يبقى بعينه ويشتدّ ، بل يبطل السواد الاول الضعيف ويحصل من المفارق سواد اشد منه ، اذ لو كان السواد الضعيف انما يشتدّ لانضمام شئ آخر اليه ، فان لم يكن سوادا فليست الشدة فى نفس السواد والمفروض خلافه وان كان سوادا فاجتمع سوادان فى محل واحد دون مميز ، وذلك محال. ثم لا يكون احدهما اشدّ.

قوله: والماهية العقلية تعم ذوات اشخاصها .

اقول: مما احتجّ به المشاؤون على ان اختلاف الشدّة والضعف نوعى ان ذات الشئ ان كانت هى الزايدة فليست الناقصة والمتوسطة نفس الزائدة فليس نفس ذات الشئ بل هو نوع آخر. وكذا اذا كان ذات الشئ هى الناقصة او المتوسطة فليس الآخر نفس ذلك الشئ ، بل هو نوع آخر وهذا انما يتمشى فى الذات الواحدة الشخصية. واما فى النوع الواحد الكلى العقلى فلا ، فان للخصم ان يقول ان الماهية العقلية النوعية ليست واحدة من الثلاثة بل النوع انما هو الكلى الجامع

للثلاثة ولا يشترط فى الانواع ما يختص بكل واحد واحد. فان الانسانية ليست نفس زيد ولا عمرو ولا محمد ولا الذكر ولا الانثى، بل النوع هو الذى يعمّ الكل. ومنشأ الغلط اما وقع لهم من أخذ الكلى مكان الجزئى، والذى ذكروه من اختلاف الانواع بسبب الشدّة والضعف يتوجه فى المقدار، فانهم منعوا فى الشدّة والضعف دون الزيادة والنقصان والمساوات فيه فانها وان امتنعت على الذات الشخصية فغير ممتنعة على النوع الكلى المقدارى. فيقول القائل: كما جوّزتم امتياز السواد الشديد عن الضعيف بفصل ذاتى دون العرضى، فجوزوا مثله فى المقدار، فان الزائد منه لم يزد على الناقص بعرضى[٢٣٢] والا لم تكن الزيادة فى نفس المقدار فهو بفصل ذاتى، وحينئذ يلزم ان تكون الزيادة فى نفس المقدار، فهو بفصل ذاتى، وحينئذ يلزم ان يكون كل مقدار كبير[٢٣٣] نوعا وصغير نوعا ولا يقولون به، فان الذى يمتاز به أحد المقدارين يساوى الحقيقة المقدارية، فلا يكون قدرا منه مقدارا وقدرا منه ليس بمقدار، فالمفروض فصلا مقسّما للطبيعة المقدارية عرضى له فاختلاف الشدة والضعف، ان كان اختلافهما نوعا لزم ان يكون اختلاف الزائد والناقص فى المقدار نوعيا لاستواء الحجة، وليس كذلك فى الزيادة والنقصان المقدارى فلا يكون الاختلاف فى الشدة والضعف نوعيا، ويجوز ان يتأدى السلوك فى الاشتداد والضعف الى واسطة تخالف الطرفين، كالحمرة بين السواد والبياض، فانها ليست بسواد ولا بياض بل السواد والبياض له بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول الشروع وآخره، فاذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع فى نوع آخر، كالحمرة، والى هذا اشار الشيخ بقوله على ان من التغيير مايؤدى الى تبدل الماهية، فافهمه.

قوله: وكلام المشائين فى الاشدّ والاضعف مبنى على التحكم.

---

[٢٣٢] ل: بعرض

[٢٣٣] س: ـ الزيادة ... كبير

اقول: كلام المشائين فى الاشد والاضعف وقبول بعض المقولات لهما دون البعض ليس بمتين، ولا هو ببرهان[٢٣٤]. بل اكثره مبنى على التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية فمن جملة ما لا يقبل الاشتداد والضعف عندهم مقولة الجوهر وانما لم يقبل الاشتداد والضعف، لانها لا تضاد فيها، ومن شرط الاشتداد والضعف ان يكون بين الضدين. وزعم بعضهم ان عدم وقوع التشكك فيها لامتناع الاشتداد والضعف وهو ضعيف، اذ ليس جميع انواع التشكك بالشدة والضعف؛ فانه يكون بالتقدم والتأخر والاولى وغير ذلك مما لا اشتداد فيه ولا ضعف. ثم يقسمون الجواهر الى اولى، وهى اشخاص؛ والى ثوان، هى الانواع؛ وثوالث، هى الاجناس. ويقولون ان الاشخاص اولى بالجوهرية من الانواع اذ بها عرف الجوهر بالموجود لا فى موضوع اذ عرف ذلك من الاشخاص وسبقت التسمية لها بذلك، فهى احق بالمعنى الذى لاجله سُمّيت بالجوهرية. وكذا المفارقات اولى بالجوهرية من غيرها لسبقها بالوجود والانواع اولى بالجوهرية من الاجناس، لانها اقرب الى التحصيل واتم فى ذاتها وفى جواب «ما هو؟» من الجنسية؛ ويردّ عليهم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع فيه التشكيك فكيف يجوّزون ان يكون بعض الجواهر اولى بالجوهر من الآخر والاولى والاخرى مما يقع به التشكيك[٢٣٥]. واما ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف، لانهما انما يكونان فيهما بين ضدين كالسواد والبياض والجوهر لا ضد له لانه ليس فيه ما هو اولى بالجوهرية من الآخر ولا اشد منه. والجواب: انهم يسلّمون ان الوجود الواجبى والعلى اتم من الوجود المعلولى واشد لانه ليس قائما بماهيته بل وجوده نفس ذاته ووجود الممكنات زائد عندهم على الماهية لا يقوم بذاته وما يستقل بالقيام اتم فى ذاته مما لا يستقل بذلك، ووجود العلة اتم من وجود المعلول فهى اشد، فانه لا يعنى بالشدة القدرة على الممانعة، بل ما

---

[٢٣٤] س: برهانى

[٢٣٥] س: تشكك

هو اتم واكمل من غيره؛ وبالاضعف الانقص ومع ذلك فليس الوجود الواجبى والعلى ضدين لما يقابلهما من الوجود الامكانى والمعلولى اذ لا تعاقب فيهما على موضوع واحد، اذ لا موضوع للوجود الواجبى وموضوع الوجود العلى غير الوجود المعلولى، فسقط احتجاجهم.

ثم الذى يدلّ على ان الجوهر يقبل الشدة والضعف وجوه:

الاول: ان الحيوان الجوهرى حدّوه بانه «جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة» فالحساسية والمتحركية لما كانتا جزءا من الحد فالذى له حواس خمسة تامة وتحريك قوى، كالانسان اشد واقوى مما للبعوضة. ثم النفس قد تكون فى بعضهم اقوى على الاحساس والتحريك من البعض الآخر، ولو لم يكن الجوهر يقبل الشدة والضعف ولم يكن كذا، بل كان يتساوى الكل فى التحريك والاحساس، وليس. وحد الحيوانية والانسانية وغيرهما من الجواهر، وان تساوى بالنسبة الى الافراد فلا يقتضى ذلك ان لا يكون بعض الحيوان اشد من الآخر؛ فالجواهر فيها اشدية واضعفية سواء جاز اطلاق ذلك فى اللغة او لم يجز.

الثانى، انهم سلّموا ان الجواهر العقلية اتم قواما واكمل تجوهرا من الصور الجوهرية المنطبعة فى الجسم والذهن، اذ يصدق عليها انها ماهية لو وُجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع بهذا عرّفوا الجوهر فقد اثبتوا ان بين الجواهر تمامية وكمالية، وهو معنى الشدة التى منعوا ان تكون فى الجواهر.

الثالث، ان المتقدمين، كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم، كانوا يرون ان جواهر العالم الجسمانى ظل وشبح لجواهر العالم الروحانى ويعنون بظليتها انها معلولة للجواهر العقلية، وجوهر العلة يتقدم بالذات على جوهر المعلول لا بالوجود وكون المعلول مستفادا من جوهر العلة، فالعلة اتم واكمل من جوهر المعلول، وحينئذ يمتنع تساويهما فى كمال الجوهرية وتمامها. فجوهر العلة اتم واكمل من جوهر المعلول، وهو معنى الشدة، فالجواهر قابلة للشدة والضعف، فلا يلتفت الى العرف

اللغوى فانهم لا يطلقون ان هذا اشد ماهية من ذلك وكذا غيره فان هذا انما هو بناء على التجوزات العرفية والاصطلاحات اللغوية فاذا طولبوا بالبرهان ومنعوا سكتوا وذكروا ما لا حاصل له من جهة المعنى. وستأتى بقية بحوث الجواهر واحوال الصور، وانه ليس فى كل واحد من العناصر الا ما يحس فيها وانها انما تتخصص بالهيئات العرضية على ما هو رأى الاقدمين.

واما المشاؤون، فانهم يثبتون فى الشخصيات أمورا لا تحس ولا تعقل من الهيولى والصورة لخصوصها بحيث تصير الحقايق الموجودة بعد ان علمت مجهولة على ما يزعمون، فان اكثر الاشياء عند هؤلاء مجهولة تساويهما فى خصوصية المقدار، وانما يلزم ذلك فيما تكون الاعداد فيهما غير متناهية بالفعل[۲۳٦] لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة، والحق فى هذه المسألة مع الاقدمين.

قال الشيخ:

قاعدة ‹فى ابطال الجوهر الفرد›

(89) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل[۲۳۷]، قول القائل: الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناءا على انه لو انقسم الى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية، ومساواة الجزء لكله، محال. ولم يعلم هؤلاء ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة، وليس لها اعداد حاصلة حتى يقال انه يساوى شيئا او يتفاوت. ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيّما اذا كان بالقوة؛ فان الالوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية وهى تشتمل على مئات اعدادها اكثر من اعداد الالوف، ولا يخل بكونهما غير متناهيين. واستحالة الجزء الذى لا يتجزء فى العقل والوهم للجسم ظاهر: فان هذا الجزء، ان كان

---

۲۳٦ س: ـ تساويهما ... بالفعل

۲۳۷ ل: + الى آخره

فى الجهات فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى، فينقسم. وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزء، لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين، لما لم يتصوّر ان يماس كل كليهما، اذ لا يكون حينئذ لا يتجزء، ولا مقتصرا على مماسة احدهما فانه على الملتقى فلا بد من التقاء شئ من كل واحد؛ فانقسمت الثلاثة. وايضا الواحد بين الاثنين ان حجب لقى كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر فانقسم؛ او لم يحجب فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، وهو محال. واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزء فلا يتصوّر لكل ما يكون فى الجسم حتى الحركة، فانها واقعة فى المسافة، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة.

اقول: من جملة المغالطات أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فمن ذلك قول المتكلمين فى اثبات الجوهر الفرد، ان الجسم ينقسم فى الوهم والعقل الى ما ينقسم اصلا بناء على الحجة المشهورة لهم، ان الجسم لو انقسم الى غير النهاية لزم ان يكون الجزء، كالحصاة مثلا، مساوى الكل، اعنى الجبل، لان الجزء وكله اشترك فى انهما يقولان انقسم الى غير النهاية وكل ما كان كذلك فيجب اشتراكهما فى المقدار وتساويهما فى الخصوصية. اذ لا يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى والا لكان ناقصا اما هو غير متناه، واذا اشترك فى اللانهاية القسمة وجب ان تشترك فى خصوصة المقدار، والتالى باطل فالمقدم مثله. وجوابه ان اشتراكهما فى اللانهاية القسمة لا تقتضى تساويهما فى خصوصية المقدار وانما يلزم ذلك فيما تكون الاعداد فيهما غير متناهية بالفعل[٢٣٨]. اما اذا كانت بالقوة فيهما غير متناهية، فلا؛ والوجود يكذب ذلك فان الالوف والمئات والعشرات كلها غير متناهية بالقوة مع ان بينها تفاوت مع انهما اشتركا فى اللانهاية؛ فان المئات عشرة اضعاف الالوف والعشرات كذلك، اذ كل الف يشتمل على عشرة مئات والمئات على عشرة عشرات والعقود الثلاثة لا تتناهى بالقوة دون الفعل، فاشتراكهما فى مفهوم

---

٢٣٨ ل: ـ فمن ذلك ... غير متناهية بالفعل

اللانهاية لا يقتضى تساويهما فى الاعداد ليلزم تساوى مقدارى الجزء والكل، اعنى الحصاة والجبل. والحق ما ذهب اليه الحكيم ان الجزء الذى لا يتجزء فى العقل والوهم محال. فان من مسلّماتهم ان هذا الجزء الذى تتركب منه الاجسام وان لم يكن جسما ولا فى مكان فهو عندهم فى جهة. وحينئذ يقول لو كان هذا الجوهر الفرد موجودا سواء تركب منه الجسم او لم يتركب تتاهت الاجزاء فيه او لم تتناهى لكان فى الجهات، وكل ما هو فى الجهات فما يحاذى بعضها غير ما يحاذى البعض الآخر، ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان البعض المحاذى بجهة غير ما يحاذى البعض الآخر، ويضم الى هذه النتيجة الصغرى كبرى، وهى كل ما كان المحاذى منه بجهة غير المحاذى منه للبعض الآخر فهو منقسم وهما وعقلا. انتج ان كان هذا الجوهر الفرد موجود او كان منقسما وهما وعقلا، ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، وهو ان الجوهر الفرد غير موجود وهو مطلوب. وهذا الوجه اقوى الوجوه التى يبطل بها الجوهر الفرد اذ يدل على ابطال الجوهر الفرد مطلقا تركب عن الجسم او لم يتركب. والوجوه الأُخرى انما تدلّ على ان الجسم لا يتركب عن الاجزاء دون ان يدلّ على ابطال الجوهر فى ذاته. الوجه الثانى على ابطال الجزء، وهو فى الكتاب، وهو انه لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان الواحد منه الموضوع على ملتقى الاثنين من الجواهر بما يماس[٣٣٩] من كل واحد منهما شيئا، وكل ما كان كذا، فهو منقسم وينقسمان، ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا كان منقسما، والتالى باطل فكذا المقدم والصغرى تبين بان الجوهر المفروض على الملتقى ان لقى احدهما دون الآخر فليس على الملتقى وان بقى كليهما فليس بجوهر فرد، وان بقى من كل واحد شيئا، فقد انقسم، واما الكبرى فظاهرة. الوجه الثالث، وهو فى الكتاب، فى ابطال الجوهر الفرد انه لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لزم احد الأمرين: وهو اما عدم الاجزاء بالكلية، او

---

٣٣٩ ل: + بين

ان لا يتركب الجسم منها . وقسمى التالى باطل، فكذا المقدم. وبيان اللزوم ان الجزء الذى فرضناه بين جزئين انحجب الطرفين عن التماسّ فيماسّ كل من الطرفين من الوسط غير الذى مسّه الآخر، فينقسم الوسط الذى فرضناه غير منقسم، وكذا كل وسطانى وان لم يحجب فيماسّ الطرفان كمماستّهما ، اذا لم يكن وسط فيكون حينئذ وجود الوسط وعدمه سواء فتداخلا وكل وسطانى كذا . فلا يزداد حجم الاجسام بانضمام الاجزاء وهو وان كان فى نفسه محال يناقض رأيهم ان اجسام العالم يتألف منها ؛ وان الوسط يحجب الطرفين عن التماسّ واما بطلان التالى بقسميه فهو بيّن ؛ والتداخل هو اتحاد المكانين بحيث يكفى مكان احدهما كليهما ، وهو بيّن البطلان. واذا بطلت الاجزاء التى لا تتجزء فلا يتصور لكل ما يكون فى الجسم من الحركة والزمان جزء لا يتجزء . واما الزمان فهو عبارة عن مقدار الحركة، واذا لم يكن للحركة جزء لا يتجزء فلا يكون للزمان الذى هو مقدارها جزء. واما الحركة، لا جزء لها لا يتجزء .

فالشيخ بيّن ذلك فى كُتبه بطريقين: احدهما ما ذكره فى هذا الكتاب، وهو ان الحركة لا بدّ وان تكون فى مسافة مطابقة لها ، والمسافة ليس لها جزء لا يتجزء للبراهين التى مرّت . واذا كانت الحركة مطابقة للمسافة فاذا كان للحركة جزء لا يتجزء لزم ان تكون للمسافة التى تطابقها الحركة جزء لا يتجزء وليس، فليس. وهذا الطريق مبنى على ان المسافة غير مركبة من الاجزاء . وذكر طريق آخر، ان ليس للحركة جزء لا يتجزء لا تبتنى على المسافة؛ ليس هذا موضع ذكره .

قال الشيخ:

قاعدة ‹فى ابطال الخلاء›

(90) واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا ، اذ العدم الذى يفرض ما بين اجسام له مقدار فى

جميع الاقطار. فان ما يتسع لجسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالاشارة، فيكون جسما ثم اذا حصل فى الخلأ جسم، فتصير الابعاد بعدا واحدا وتتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكثر[240] من احدهما.

اقول: القائلون بالخلأ عرّفوه بانه امتداد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا فى مادة من شأنها ان يملأها الجسم. فالامتداد جنس يعمّ الخط والسطح والجسم؛ ويمكن فرض الابعاد الثلاثة، يخرج به الخط المتقاطع على زوايا قائمة، يخرج السطح وقائمة لا فى مادة، يخرج الجسم التعليمى الحالّ فى مادة، ومن شأنه ان يملأ الجسم، يخرج به الجسم الطبيعى الذى لا يملأه جسم آخر، اذ هو فى نفسه ملأ، والخلأ المعرّف بهذا التعريف فيه رأيان: احدهما يجوز خلوّه عن امتداد طبيعى يجامعه بحيث يبقى فارغا عن الاجسام، ويسمّونه «الاصحاب الخلأ»، واليه مال المتكلمون. وثانيهما ان هذا الامتداد الخلأى الموجود لا يجوز خلوّه عن الاجسام وهذا الرأى يوجب تداخل الجسم المتمكن مع البعد الخلأى حتى يخرج بعدا واحدا، وهو محال. ثم اختلفوا بعد ذلك فالمجوّزون بخلوّ الخلأ عن البعد اختلفوا، فقال قوم: ان وراء العالم خلأ غير متناه، وقال آخرون ان لا خلأ الا القدر الذى فيه العالم وليس وراء العالم خلأ ولا ملأ؛ واما اجسام العالم فقد يوجد بينها ما لا يتماسّ فيكون بينها خلأ. ثم القائلون بالخلأ منهم من زعم انه مقدار، ومنهم من زعم انه ليس مقدار ولا شئ، ويدل على ابطال من قال بان وراء العالم خلأ لا يتناهى من سائر الجوانب وهو عدم صرف انه لا يبقى بينه وبين نفاة الخلأ منازعة اذ يصير معنى كلامهم انه ليس وراء العالم شئ، وهو مذهب الحكماء؛ ومع ذلك هو مناقض لما عرفوا به الخلأ انه بعد

---

[240] ط: اكبر

يمكن فيه فرض الابعاد الثلاثة، فان العدم المحض لا يوصف بذلك، والقائلون بوجود الخلأ، فالذى يبطل رأيهم ان الخلأ امتداد موجود وكل امتداد موجود يجب فيه النهاية، فالخلأ الذى وراء العالم يجب فيه النهاية، وفُرض لا كذلك، هذا خلف. واما الخلأ الذى بين الاجسام، وهو المسمّى بـ«البعد المفطور» فيدلّ على ابطاله انه لو كان موجودا، فالجسم الشاغل له اذا زال وحصل فيه اصغر منه ذاهبا فى الاقطار الثلاثة ويزداد عليه الخلأ المساوى لاكبر منه، فالاجسام المتباعدة يكون الخلأ بينها اكثر من المتقاربة وكل ما قبل الزيادة والنقصان والمساواة فهو مقدار، فليس لا شئ؛ ثم الخلأ له طول وعرض وعمق، فهو قائم بذاته فيكون جسما لا خلأ. فكل معترف بان الخلأ مقدار يلزمه ان يعترف بجوهريته لانه يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه مع جواز قصده بالاشارة الحسية، وكل ما كان كذا فهو جسم. ويحل من هذا التفصيل الفاظ الكتاب.

قال الشيخ:

حكومة
‹فيما أُستدلّ به على بقاء النفس›

(91) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل «ان النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوة ان تنعدم وفعل ان تبقى لانها موجودة بالفعل وهى وحدانية». فأُورد عليهم ان المفارقات حكمتم بكونها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوة ان لا يبقى.

اجاب بعضهم بان معنى الامكان فى المفارقات هو انها متوقفة على عللها، حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم فى نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم: فان توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها فى نفسها؛ فكيف يفسّر الامكان عند توجه الاشكال بما يتبع الامكان، بعد الاعتراف بان الواجب بغيره ممكن فى نفسه وامكانه فى نفسه،

متقدم على وجوبه بغيره تقدما عقليا ، وان العقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها ؟

(92) ثم العجب انه قال «ان الكائنات الفاسدات تتمدم مع بقاء عللها دون المفارقات»، واورد هذا هكذا مطلقا ، وذلك محال. فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات، كالعلة فى المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلة. والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها فلا تتعدم الا لانعدام جزء من العلة. والاصلح له ان كان يذكر، بدل العلة مطلقا ، العلة الفياضة من المفارقات ، فان الكائنات تتمدم مع بقاء عللها[٢٤١] المفارقة، ولكن انتفائها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة. وكان ينبغى ان يؤول الامكان بالقوة القريبة التى هى الاستعداد القريب لا ان يجحد اصل الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات، وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

(93) ومن جملة المراوغات فى دفع الاشكال قولهم «ان الوحدة فى واجب الوجود سلبية» معناه انه لا ينقسم، وفى غيره ايجابية وهى مبدأ العدد، والعدد شئ وجودى وكذا مبدأه. ولقائل ان يقول: ان هذه الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود ، فانّا نقول القيّوم واحد ، وثانيه العقل الاول، وثالثه كذا ، ورابعه كذا . فقد وصفناه بالوحدة التى هى مبدأ العدد ، اذا أخذناه مع اعداد الوجود ، فانه واحد منها . فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا .

اقول: من جملة المغالطات المورودة فى العلوم تغيير الاصطلاح اذ توجه النقض عليهم. كما اذا قيل ان النفس الناطقة لا تتعدم بعد مفارقة البدن اذ ليس فيها قوة ان تتعدم وفعل ان تبقى فانها موجودة بالفعل، ووحدانية لا تركيب فيها ،

---

[٢٤١] ط: علتها . س: عللها

فلو جاز عليها العدم بعد وجودها لكانت باقية بالفعل قبل العدم وتكون فيها قوة ان تعدم وقوة ان تبقى، فتكون قوة العدم مقارنة لقوة الثبات؛ وما هذا شأنه يكون عدمه، فيما يحمله وهو الذى يكون فيه قوة وجوده وعدمه، كالاعراض والصور بالنسبة الى حواملها؛ والنفس وحدانية وهى بالفعل موجودة فلا تكون فيها قوة العدمية مقارنة لقوة الثبات، كالاعراض والصور ليتصور عليها العدم.

واورد بعض المشائين شكّا، وهو ان الجواهر العقلية المفارقة موجودة بالفعل وحدانية وهى ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم، فالجواهر المفارقة فيها قوة وجود وعدم وينضم[٢٤٢] ان تكون الجواهر البسيطة الوحدانية لها قابل فلا يكون لها قوة وجود وعدم.

واجاب بعضهم ان امكان الجواهر العقلية انما هو بالنسبة الى وجوداتها بمعنى انها متوقفة على علتها بحيث يلزم من عدم العلة الموجدة لها عدمها لا ان لها قوة العدم فى ذاتها، بخلاف المركبات العنصرية، فانها ممكن ان تعدم مع بقاء عللها الفائضة لوجودها بسبب فساد يعرض فى جوهرها. وليس هذا الجواب صحيحا. فان الامكان المذكور هو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد. فكيف يفسر الامكان فى تلك الجواهر المفارقة بانها تنعدم عند انعدام عللها، ثم يفسّر الامكان فى العنصريات بمعنى آخر مع كون الامكان واقعا عليهما بالسواء؟

وقول «بعض المشائين» ان معنى الامكان فى الجواهر المفارقة هو توقفها على عللها وانعدامها بانعدامها ليس بحق. فان هذا المعنى ليس نفس الامكان وانما هو تابع للامكان، اذ افتقار المعلول الى العلة فى الوجود بوجودها وانعدامها بعدمها تابع لامكاناتها فى ذاتها. وهؤلاء معترفون بان الواجب بغيره هو ممكن فى ذاته ومتقدم على وجوبه بغيره بالذات. وليس فى ذلك فرق بين المجردات

---

[٢٤٢] س: منضم

والعنصريات الكائنة الفاسدة والعقول كلها ممكنة غير مستحقة للوجود من ذاتها كغيرها . واما قول «بعض المشائين» ان الكائنات الفاسدات من العنصريات يمكن انعدامها مع بقاء عللها دون المفارقات وهكذا اورد هذا مطلقا ، وهو فاسد . فان العلة المركبة فى الكائنات الفاسدات العنصرية ، كالعلة البسيطة فى المفارقات العقلية ، فى انها كلها يجب بوجود علتها وتنعدم بانعدامها : والعلة فى المركبات العنصرية لو دامت لدام المعلول لكنها غير دائمة اذ من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يقتضى بطلانها . اما لمانع او مزاحم[٢٤٣] فلا يمكن انعدامها الا لانعدام جزء من العلة التى لا يدوم وجودها . ثم ان الايراد يعد باق فى النفس الناطقة وبيانه ان امكان وجودها فى الهيولى العنصرية اعنى المادة البدنية ، وقد اعترفتم به ، وحينئذ لا يتم الجواب : والجواب الاصلح ان يبدل لفظ العلة المطلقة بالعلة الفياضة من المفارقات ، اذ الكائنات العنصرية تنعدم مع بقاء علتها المفارقة بسبب انعدام بعض اجزاء علتها الاخرى غير العلة العقلية على ما مرّ بيانه . والمفارقات العقلية ليس لها من العلل غير العلة المفارقة ، اذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد مادى لها . وكان يجب على هذا المجيب ان يتأول الامكان بالقوة الاستعدادية القريبة التى لا تجتمع مع وجود الشئ لكان اولى من ان يجحد اصل الامكان ، ولا استحقاق الوجود فى المفارقات من الغير . وقوله ان هذا الايراد يتوجه فى النفس الناطقة اذ امكان وجودها فى المادة البدنية المرجحة لوجودها على عدمها للاستعداد ، فلا يلزم ان يكون استعداد عدمها فى تلك المادة : ولما كان الغرض من تلك البحوث التنبيه على مواضع السهو والغلط التى فى العلوم الحقيقية ، فلا يطول الكلام فى ذلك بعد ظهور المقصود .

قوله[٢٤٤]: ومن جملة المراوغات .

---

[٢٤٣] ل: للمانع او المزاحم

[٢٤٤] س: قال الشيخ

اقول: من جملة المغالطات الواقعة بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض، ما قيل ان الوحدة، ان وجب تخصصها ببعض الجزئيات، لم يجز ان يوصف غيره وان امكن فيفتقر الى علة مخصصة. فالواجب لذاته يفتقر الى علة تخصصه وحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال. ولا يُقال فى الجواب ان الوحدة فى واجب الوجود سلبية، معناه انه لا تنقسم. وفى غيره من الممكنات ايجابية، معناه انه مبدأ للعدد ولما كان العدد أمرا وجوديا فيكون مبدأه كذلك، لانّا نقول عليه ان الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود لذاته تعالى، فيقال الواجب لذاته القيّوم واحد؛ وثانيه العقل الاول، وثالثه الثانى، وهكذا الرابع والخامس الى آخر مراتب العقول، وحينئذ تكون قد وصفناه تعالى بالوحدة التى هى مبدأ العدد، فانّا أخذناه مع اعداد الوجود، وهو بالضرورة واحد منها. فلا يكون ذلك الجواب. وتغيير الاصطلاح عند توجه النقض غير نافع، بل الحق كما عرفته، ان الوحدة صفة عقلية وهى من الاعتبارات الذهنية التى لا تفتقر الى تخصصها فان ذلك انما يكون فى طبايع لها وجود فى الاعيان، فاما الوحدة والعدد فلا صورة له فى الاعيان حتى يفتقر الى مخصص.

قال الشيخ:

حكومة
«فى المُثُل الافلاطونية»

(94) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكانه قول المشائين فى ابطال مُثُل افلاطون: ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصوّر حلول شئ مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل. فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغنى شئ منها عن المحل، فيقول لهم قائل: ألستم اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض حتى قلتم ان الشئ له وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان؟ فاذا

جاز ان تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض، جاز ان تكون في عالم العقل[٢٤٥] الماهيات قائمة بذاتها، ولها اصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فانها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية كما ان مُثُل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن فلا[٢٤٦] تكون قائمة بذاتها، لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم ان يطرد حكم الشئ في مثاله.

(95) ثم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره: وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره زائد عارض للماهية[٢٤٧]: فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن الماهية ينضاف اليها ان كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وان كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم[٢٤٨] ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد تبيّن[٢٤٩] انه محال. وليس لكونه غير معلول، فان عدم احتياجه الى علة[٢٥٠] لكونه واجبا غير ممكن. والوجوب لا يجوز ان يفسّر بسلب العلة فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر وعاد الكلام الى ان وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود، ان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا في جميع الموجودات والا يكون لعلة؛ وان كان لنفس الوجود، فالاشكال متوجهة. فيقال: ان استغنائه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي ان يكون كذا. فان قال: ان وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتأكده، وكما ان كون هذا الشئ اشد

٢٤٥ يش؛ ش؛ ط: العالم العقل. يو: عالم العقل
٢٤٦ يش؛ ش؛ ط: ولا
٢٤٧ ط: عارض له زايد على الماهية. س: زايد عارض للماهية. يش؛ ش: عارض له زائد الماهية
٢٤٨ ل: قواعدهم
٢٤٩ ط: بيّن
٢٥٠ ط: + انما كان. س: ـ انما كان

اسودية من غيره ليس بأمر زائد على الاسودية، بل لكمال فى نفس السواد غير زائد عليه. فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف هاهنا بجواز ان تكون للماهيات تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه كما فى الوجود الواجب وغيره.

اقول: ومن جملة الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكان ذلك الشئ قول جماعة المشائين فى ابطالهم مُثُل الالهى الافلاطونية النورية القائمة بذاتها ان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها. فاذا افتقرت بعض جزئياتها الى المحل وجب ان تكون الحقيقة النوعية لذاتها تفتقر الى المحل ايضا وحينئذ لا يمكن استغناء شئ منها عن المحل. فلو كانت الصورة النوعية فى العالم العقلى قائمة بذاتها وجب ان يكون الكل كذلك، فلا يتصور حلول شئ مما يشاركها فى الحقيقة النوعية فى المحل. لكن الصور النوعية، كالانسانية والفرسية والمائية والنارية وغير ذلك مما يشاركها فى الحقيقة، قد حلت فى محل فلا يمكن قيام شئ منها بذاتها ويلزم من ذلك ان لا يكون المُثُل النوعية المجردة عن المادة المسماة بالمُثُل الافلاطونية موجودة فى العالم العقلى. والجواب ان هذا الغلط واقع بسبب أخذ مثال الشئ مكانه فان المشائين اعترفوا بان صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض فيه؛ فانكم حكمتم بان الشئ له وجودان: وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان؛ فاذا جوّزتم حصول حقيقة جوهرية فى الذهن مع انها عرض فلِمَ ما جوّزتم ان تكون الحقايق فى العالم العقلى قائمة بذاتها ويكون لها اصنام فى عالمنا هذا غير قائمة بذاتها؟ فان الحقايق النورية الاصلية لها كمالية وتمامية فى ذاتها تقتضى الاستغناء عن القيام بالغير. واما هذه الصور النوعية الجسمانية لما كانت امثلة لتلك الحقايق كانت ناقصة مفتقرة الى محل تقوم به، اذ ليس لها من الكمال ما للحقايق العقلية كما ان مُثُل الحقايق الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى

الذهن، وهى غير قائمة بذاتها لكونها كمالا او[٣٥١] صفة فى الذهن وليس لها من الاستقلال ما للحقايق الخارجة عن الذهن بحيث تقوم بذاتها، وحينئذ لا يلزم ان يطّرد حكم الشئ فى مثاله. ثم انكم حكمتم بان الوجود واقع بمعنى واحد على الواجب لذاته وعلى جميع الممكنات فيهما وان اشتركا فى الوجود العامى فانه فى واجب الوجود نفس الماهية فهو قائم بذاته لكمالية له فى حقيقة ذاته وهو فى غيره من الممكنات غير قائم، بل هو عارض زائد على الماهية قائم بها مضاف اليها لنقص فى ذاتها؛ وحينئذ لقائل ان يقول: لكم ان استغناء الوجود عن الماهية ينضاف اليها وتقوم بها، ان كان لنفس الوجود وجب ان يكون جميع الموجودات من الواجبة والممكنة كذا وان كان لامر زائد على نفس الوجود الواجبى فيلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لذاته، لان هناك وجوب محض واجب وأمر آخر يقتضى استغناء ذلك الوجود الواجب عن ماهية تقوم بها وتتضاف اليها وهو يخالف قواعدهم.

قوله: وليس لكونه غير معلول.

«اقول:» معناه انه لا يجوز ان يكون استغناء الوجود عن انضيافه الى الماهية وقيامه بها لكونه غير معلول، اذ الاستغناء الذى هو عبارة عن عدم الاحتياج الى العلة انما كان لوجوبه. فالاستغناء من توابع الوجوب وكيف يعلّل الاستغناء المفسّر بعدم الاحتياج الى علة واجبة، ثم يفسّر الوجوب بسلب العلة، اعنى عدم الاحتياج الذى هو الاستغناء وحينئذ يصير معنى البحث الى تفسير الاستغناء وتعليله بالوجوب والوجوب بالاستغناء، وذلك محال. فيلزم ان يكون الوجوب زائدا على الوجود، وذلك يقتضى التكثر الممتنع فى حقه تعالى، ومع ذلك يعود الكلام الى ذلك الوجوب الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود اما ان يكون تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له او لا يكون كذلك. فان كان الاول، وجب ان تكون جميع الموجودات كذلك والا يلزم ان تكون لعلة، وذلك محال

---

[٣٥١] س: و

فى الواجب لذاته. وان كان الثانى، اعنى ان يكون الوجوب الزائد على الوجود انما صار واجبا لنفس الوجود، فحينئذ يعود الاشكال من ان استغناء الوجود الواجب على ماهية يقوم بها كان لنفس الوجود وجب ان يكون الكل كذلك وان كان لعلة لزم تكثر الجهات فى ذات الواجب لذاته، وهو محال.

والجواب: الحق ان وجوب الوجود للبارى تعالى هو كمالية وجوده وتماميته وتأكده. فاذا قلنا ان هذا الشئ اشدّ سوادية فليست الاشدّية بأمر زائد على الاسود وغيره، بل ذلك انما هو كمال فى نفس السوادية لا يزيد عليها فالوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن بكماليته وتماميته وتأكده. فكمالية الماهيات وتماميتها يقتضى استغنائها عن المحل ونقصها يحوجها الى الحلول كما فى الوجود الواجب والوجود الممكن.

قال الشيخ:

قاعدة «فى جواز صدور البسيط عن المركب»

(96) يجوز ان يكون للشئ علة مركبة من اجزاء. واخطأ من منع ان يكون لعلة الشئ جزءان معللان بان الحكم اذا كان وحدانيا اما ان ينسب بكليته الى كل واحد، وهو محال، اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر، او لا يكون لاحدهما أثر فيه بوجه فليس بجزء للعلة، او ليس لكليهما أثر فالعلة غير مجموعهما؛ وان[۲۵۲] كان لكل واحد منهما فيه أثر فهو مركب لا وحدانى. والغلط فيه انما ينشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كل واحد جزءا وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشئ الوحدانى لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشئ، بل المجموع له أثر واحد لا ان لكل واحد فيه أثرا، فليس لكل واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع بل المجموع له أثر وهو نفس

---

[۲۵۲] ط: او. س: و

المعلول الوحدانی. فكما[٢٥٣] ان جزء العلة التی هی ذات اجزاء مختلفة الحقيقة، لا يستقل باقتضاء المعلول، ولا يلزم ان يقتضی جزء المعلول، فكذلك الاجزاء التی تكون من نوع واحد. فانه اذا حرّك الف من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها، لا يلزم ان يقدر واحد علی تحريك ذلك الثقل[٢٥٤] جزءا من تلك الحركة بل قد لا يقدر علی تحريكه اصلا.

(97) وما يُقال ان الجسم اذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قسرا؛ فانه ان قبلها، فنفرض ان قوة مّا حركته زمانا ومسافة، وحركت ذا ميل فی مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون تحريكه فی زمان أقصر، فنفرض بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذی الميل زمان عديمة جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذی الميل المذكور، فتحرك بمثل تلك القوة فی مثل مسافته فلا شك فی[٢٥٥] انه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فتساوی حركته حركة عديم الميل، وهو محال. فلقائل ان يقول: لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف، الذی هو جزء لميل آخر ولا نسبة له الی كله معتبرة لا يقدر علی ممانعة ما يمانعه الكل؟ فيكون فی حكم عديم الميل علی سياق المثال المذكور فی تحريك الثقيل. والعجب ان هذه الحجة التی ذكروها ترجب للافلاك والمحدد ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير اوضاعه متساوية؛ فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل[٢٥٦] الی صوب معين.

(98) ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصی علتان، فانه ان كان لكل واحد مدخل فی وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة. وان لم يكن لاحدهما مدخل، فالعلة احدهما. والأمر العام يجوز ان يكون له علل، كالحرارة مثلا.

---

[٢٥٣] ط: وكما. س: فكما

[٢٥٤] يش؛ ش؛ ط: ثقيل

[٢٥٥] يش؛ ش؛ ط: ـ فی

[٢٥٦] ط: ـ الا. س: + الا

فانها قد توجبها مجاورة جرم[٢٥٧] حارّ، وقد يوجبها الشعاع والحركة. وهاهنا حكومات في بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها يُنتفع بها فيما بعد.

اقول: يجوز ان يكون للشئ البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض العقول الصادرة عن جملة منها كما سيأتي تفصيله. وزعم بعض الناس انه لا يجوز ان يكون لعلة الشئ الواحد جزءان وعلّل ذلك بان الحكم الوحداني لو جاز ان يكون لعلته جزءان فان نسب بكليته الى كل واحد من ذينك الجزئين، فهو محال. اذ ما يثبت بجزء واحد لا يحتاج ان يثبت بغيره من الاجزاء، وان لم يكن لاحدهما اثر في ذلك المعلول فليس بجزء من العلة؛ وان لم يكن لكليتهما أثر فيه اصلا فالعلة غيرهما وان كان لكل واحد منهما أثر واحد فالعلة مركبة لا بسيطة وحدانية. وهذا الغلط انما نشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد من اجزاء العلة في ذلك المعلول الواحد أثر بانفراده فلا يكون كل واحد جزءا من العلة، وهو ظاهر الفساد؛ فان جزء العلة التي للشئ الواحد البسيط ليس لها أثر بانفرادها في المعلول الواحد، وانما المجموع له أثر واحد لان لكل واحد أثر بانفراده؛ واذا لم يكن لكل واحد أثر فلا يلزم ان يكون حكم كل واحد هو الحكم على المجموع فليس للمجموع الا أثر واحد هو نفس المعلول الوحداني؛ ولما كانِ جزء العلة التي لها اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقلّ واحد منها باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول. فكذلك الاجزاء التي تكون من نوع غير مختلف الحقيقة لا يستقل واحد منها باقتضاء المعلول. فانه اذا حرّك الف من الرجال حجرا عظيما حركة مضبوطة زمانها ومسافتها وليكن حرّكوه في ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا بالقسر، فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر ان يحركه ويرفعه جزءا من حصته من تلك، بل قد لا يقدر على تحريكه[٢٥٨] اصلا فضلا عن رفعه؛ واذا لم يقدر على التحريك

[٢٥٧] يش؛ ش؛ ط: جسم. س: جرم

[٢٥٨] ل: تحركه

بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام الى الباقى[٢٥٩] فوجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد[٢٦٠].

قوله: ان الجسم اذا كان عديم الميل.

اقول: هذا مذهب جماعة المشائين، فانهم يزعمون انه لا يتصوّر جسم عديم الميل وبرهان ذلك على الطريق الذى سلكوه انه لو تصوّر وجود جسم عديم الميل لامتنعت الحركة عليه. والتالى باطل؛ فكذا المقدم. والتالى بيّن البطلان اذ الحركة ممكنة على الجسم وبيان الملازمة انه[٢٦١] لو امكن وجود جسم عديم الميل لم يمكن ان يتحرك حركة طبيعية لانها انما تكون عن الميل؛ واما التسوية فلو انها لو كانت موجودة فيمتنع وقوعها الا فى زمان اذ لا حركة دفعية مع ان الآن الدفعى لا وجود له فى الاعيان ولا فى زمان ايضا؛ ولنفرض ذلك الجسم العديم الميل «ج» ونفرض «ب» و «ه» لهما ميل طبيعى، وميل «ب» ضعف ميل «ه» فاذا حركّنا «ج» بقوة قسرية مسافة فى زمان معين وان تساويا فى المسافة تفاوتا فى الزمان، والا لكانت الحركة مع العائق كهى لا مع العائق، وهو محال. فحركة «ب» تقع فى زمان اطول من زمان حركة «ج». ثم نفرض جسما ثالثا ينقص ميله عن ميل «ب»، كنسبة نقصان زمان «ج» عن زمان «ب» وهو «ه»، وحركّناه بمثل قوة حركنا بها «ج» و «ب» قسرا فى تلك المسافة، فلا شك انه ينقص زمان حركته عن زمان حركة «ب» بقدر نقصان ميله عن ميل «ب»؛ وحينئذ يلزم ان يساوى زمان حركته زمان حركة عديم الميل، وهو محال. ومنه يعرف انه اذا تساويا فى الزمان لزم تفاوتهما فى المسافة على الطريق المذكور فيلزم تساوى «ج» و «ه» فى المسافة، وذلك محال.

---

[٢٥٩] س: الثانى

[٢٦٠] يش: ش: افراد

[٢٦١] ل: ـ انه

قوله: فلقائل ان يقول.

اقول: تقرير هذا الايراد انه لا يلزم ان يكون تأثير الجزء جزءا من تأثير الكل، فانه اذا كان الميل القوى مؤثرا فى الممانعة، فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل مؤثر فى تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل، فانه اذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم ان يقتضى الضعيف من الزمان ما نسبته الى زمان القوى كنسبة الضعيف الى القوى، كعشرة من الرجال رفعوا حجرا مقدار عشرة اذرع، فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر ان يرفعه جزءا من حصّته وهو ذراع، بل قد لا يقدر على تحريكه فضلا عن ان يرفعه، واذا لم يقدر على تحريكه بانفراده مع تحريكه عند الانضمام الى الباقى فوجود الواحد، اعنى جزء العلة، كعدمه عند الانفراد دون لزوم محال وجزء العلة انما كان مؤثرا عند الانضمام لان تأثيره مشروط بانضمام باقى الاجزاء فلا يؤثر عند الانفراد لفقدان الشرط.

قوله: والعجب ان هذه الحجّة.

اقول: الحجّة المذكورة على ان كل جسم لا بد له من ميل لما كانت لجميع الاجسام دخل فى ذلك الحكم الافلاك والمحدد للجهات، لانها اجسام. فمن حيث الجسمية يصدق ان لها ميلا جسمانيا وهذا الميل غير الميل الحادث من نفوسها المُسمّى بالميل النفسانى الارادى؛ والشيخ يمنع ان يكون لها ميل جسمانى يخالف الميل الحاصل من نفوسها المحركة، اذ الافلاك بأسرها لما كانت مستديرة الشكل فليس بعض الاوضاع الممكنة بها اولى من البعض الآخر؛ وكل ما كان كذا فلا ميل له. فالافلاك لا ميل لها من ذاتها من حيث الجسمية. ثم كل وضع يفرض للافلاك بالنسبة الى اجرامها ليس اولى من غيره من باقى الاوضاع. وكل ما كان كذا امكن ان يتبدل بغيره بالحركة، وحينئذ ان لم يكن لها ميل يخالف جهة ميل حركة فهو مطلوبنا وان كان له ذلك كان فيها ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات الحاصلة بسبب الاوضاع المتساوية الموجبة لعدم الممانعة والمدافعة

الى جهة الميل؛ واذا تساوت الميول الى الجهات المختلفة لزم ان لا يكون لسائر الافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فيكون لها ميل نفسانى ارادى لا غير.

قوله: لا يجوز ان يكون للشئ الشخصى علتان.

اقول: المعلول اما ان يكون جزئيا شخصيا او كليا، فان كان جزئيا شخصيا، كالحرارة المعينة، فلا يجوز ان يكون له علتان او اكثر، بحيث يستقل كل واحد منهما بالعلية والتأثير؛ فان كل واحد ان كان له مدخل فى وجود المعلول كان جزء العلة، والمجموع علة واحدة، وان لم يكن لواحد مدخل مّا، فليس بعلة تامة ولا جزء علة، فيكون العلة هو الآخر فقط وان كان المعلول امرا كليا كالحرارة المطلقة فيجوز ان يكون له علل كثيرة وليس معنى ذلك ان الحرارة الكلية توجد فى الاعيان او ان الموجود فى الاعيان يكون له علل كثيرة تامة، فان ذلك محال. بل معناه ان الكلى لا يتعين لوقوع جزئياته واحد من تلك الكثرة حتى يتوقف عليه بخصوصه، اذ بعض جزئيات الحرارة قد يقع لمجاورة النار وبعضها يقع بالشعاع وبعضها يقع[٢٦٢] بالحركة فان الاشياء الكثيرة يجوز ان يكون لها لازم واحد بالنوع، وكذلك عرضى[٢٦٣] مفارق ولا يجوز ذلك على الشخص الواحد والعلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه فيمتنع ان تكون لها معلولات كثيرة؛ والآثار المختلفة الكثيرة يجوز صدورها عن العلة الواحدة لاختلاف القوابل كاختلاف الزجاجات؛ وهاهنا «حكومات» تتعلق بالادراكات والمدركات يريد الشيخ ان يذكرها فى عدة «حكومات» فانها مهمة فى الابحاث العقلية ينتفع بها المتألهون من الفضلاء فيما يأتى بعد.

قال الشيخ:

---

٢٦٢ س: - يقع

٢٦٣ س: عرض

حكومة
«في ابطال جسمية الشعاع»

(99) ظن بعض الناس ان الشعاع جسم وذلك باطل. اذ لو كان جسما كان اذا سدّت الكوّة بغتة[٢٦٤] ما كان يغيب. فان قيل: بقيت اجسام صغار مظلمة فزال ضوئها، فسلّم ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب اولى من[٢٦٥] الرطب ولنقص جرم الشمس اذا فارقها، وما حصل الا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة فان جسما واحدا بطبعه[٢٦٦] لا يتحرك الى جهات مختلفة، ولتراكم اضواء سُرُج كثيرة حتى صار غليظ[٢٦٧] ذا عمق، وكلما ازداد اعداد المضئ ازداد عمقه، وليس كذا. فليس مما ينتقل من الشمس او من محل الى محل، بل هو هيئة، فلا ينتقل علتها المضئ بواسطة جرم شفاف كالهواء.

(100) وظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده. قالوا: الالوان معدومة فى الظلمة وليس ان الظلمة سائرة فانها عدمية على ما بيّن؛ وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كمالية ظهورها لا امر زائد على اللونية.

فلقائل ان يقول لهم: اذا سُلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم ان يكون نفسْ الشعاع، وليس تلازم الاشياء او توقف الاشياء بعضها على بعض يلزم منه اتحاد الحقايق ومما يدلّ على ان الشعاع غير اللون: ان اللون اما ان يأخذ عبارة عن نفس الظهور، او عن الظهور على جهة خاصة، ولا

---

[٢٦٤] ل؛ س: - بغتة

[٢٦٥] يش؛ ش؛ ط: + مما كان. يو؛ س: .. مما كان

[٢٦٦] ل: بطبعته

[٢٦٧] يش؛ ش؛ ط: غلظا. يو؛ س: غليظا

يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فان الضوء، كما للشمس، ليس بنفس اللون وهو ظاهر للبصر. فكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة، كالشبح، يغيب لونها والظهور يتحقق بالضوء. فان أُخذ اللون على انه ليس بمجرد الظهور بل مع مخصص[٣٦٨]، فاما ان تكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما، في ان الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد، كما ذكرنا في اللونية، فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما. والظهور محمول عقلي، فلا يكون ظهور البياض في الاعيان الا هو، فالاتم بياضا ينبغي ان يكون اتم ظهورا، وكذا الاتم سوادا، وليس كذا. فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل ندرك مشاهدة ان الثلج اتم بياضا من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوء وانور من الثلج الذي في الظل؛ فندرك على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور، والاشد سوادا انقص نورا. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل، فانّا اذا نقلنا الاتم سوادا الى الشعاع والانقص الى الظل، يصير الاتم انور مع بقاء اشديّته. واما ان يكون الظهور في الاعيان شيئا آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتضح مما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون دونه وليست هذه المسألة من مهماتنا، ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرّنا.

اقول: ذهب[٣٦٩] بعض الحكماء الى ان الشعاع جسم لطيف ينبث في الاشياء ومعه الحرارة الملازمة وهي سبب تسخينه وعند هؤلاء الكيفيات صور. ومن يقول بجسمية الشعاع فلا بد وان تشارك الاجسام في الجسمية وتفارقها في النورية. فلا يكون الشعاع عندهم هو الضوء الحاصل بمقابلة النيّر بل هو مع الجسم

---

[٣٦٨] ي: ط: تخصص

[٣٦٩] س: زعم

الحاصل له: فان قالوا ان الشعاع هو العرضي الذى هو النور فحسب. فلا يكون الخلاف بين الطائفتين متواردا على محل واحد، بل يلزم صاحب المذهب الاول ان يعترف بما قاله الثانى لاعترافه بجسميته المشتركة بين الاجسام: وتكون النورية زائدة على الجسمية اذ يمكن تعقل الجسمية بدونها، وحينئذ لا يبقى النزاع الا فى ان الحاصل من المنير[٢٧٠] عند المقابلة فى المستنير، اهو جسم ينفصل عن المنير ثم يتصل بالمستنير، او هو مجرد نورية انفصلت عنه فحسب؟ واذا عرفت محل النزاع فالقائلون بعرضية الشعاع احتجوا بوجوه: الاول لو كان جسما لكنا اذا سددنا الكوّة التى فى البيت بغتة وجب ان نشاهد ذلك الجسم الشعاعى الذى كان فى البيت، اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلانه: فانه جوهر قائم بذاته لا يبطل ببطلان اضافة عارضة له الى الغير. والاجسام لا يمكن بطلانها بالكلية وانما تخلع صورة وتلبس أُخرى مع بقاء المادة لا يقال ان الهيئة النورية زالت عن ذلك الجسم مع بقائه، لانّا نقول: ان القوابل الجسمية عندنا لها من الاستعداد لقبول الشعاع النورى ما للاجسام التى فرضتموها فيحصل الضوء فيها دون افتقاره الى الاجسام الشعاعية، ثم استعداد الاجسام الشعاعية لقبول الصور، ان كان بواسطة اللون، فالاجسام التى عندنا ملوّنة او شفّافة، كالهواء الذى لا يقبل الضوء ولا يقال انه بقى فى البيت بعد سد الكوّة اجسام صغار مظلمة فزال عنها الضوء: لانّا نقول ان هذا القائل يسلّم ان الشعاع نفسه ليس بجسم لزوال الضوء اللازم للشعاع الذى كان ادّعى جسميته مع بقاء الاجزاء الصغار المظلمة فى البيت.

قوله: وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب اولى من الرطب.

اقول: هذا وجه ثان على ان الشعاع ليس بجسم، اذ لو كان جسما مع انه يفعل افعاله من التسخين والاضائة بالانعكاس، وجب ان تكون انعكاساته من الاشياء الرطبة، كالمياه والاطيان وغيرهما، اضعف مما يكون من الاشياء الصلبة،

---

[٢٧٠] س: النيّر

كالجبال والاحجار وغيرهما ، لان انعكاس الكرة المضروبة فى حائط الى خلف اشد منها يكون من الماء ، والوجود بخلافه. فان انعكاسات الاشعة من الاشياء الرطبة اشد واولى مما يكون من الاشياء الصلبة. الوجه الثالث: لو كان الشعاع جسما لزم ان تنقص الشمس والكواكب بخروج الشعاع يسيرا يسيرا الى ان تفنى وتضمحل فى الادوار الكثيرة الغير المتناهية لتناهيها ؛ ولو كان جسما وجب ان لا يحصل عندنا الا على زوايا قائمة اذ حركة الاجسام كلها انما هو كذلك لانه اقرب الطرق ، فلم نر متحركا على جهات مختلفة فان الجسم الواحد لا يتحرك بالطبع ان يكون الى جهة واحدة وليس كذا ، لانك ترى ضوء المصباح يتحرك الى جهات مختلفة فيضئ ارض البيت وجدرانه وسقفه ، ولو كان جسما لزم ان يكون عند تراكم الشموع والسرج والاشعة الكوكبية ان يزداد الجسم الشعاعى سمكا وغلظا ، وليس كذا مع انه يلزم عند ازدياد غلظه ان يزداد كدورة وخفاءا لا وضوحا وضياءا ، ثم لو كان جسما لزم ان يتداخل مع الهواء وان يدفع الاجزاء الهوائية الى جهة أخرى بحيث يدخل بعضها فى بعض والتوالى باطلة فالمقدمات مثلها . واذا بطل جسمية الشعاع فالحق انه عرض غير منتقل من الشمس وغيرها من المنيّرات الى المستنيرات ؛ فان الاعراض يمتنع عليها الانتقال من محل الى آخر ، بل هو هيئة تحصل فى الاجرام عند مقابلة النيّر بتوسط جرم شفاف ، كالهواء والماء وغيرهما ، والمفيض له هو العقل المفارق .

وظن جماعة ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود والابيض وغيرهما من الالوان شيئا غير نفس السواد والبياض وغير ذلك ، وانما اختلفت الالوان باختلاف الاستعدادات . واحتجوا على ذلك بان الالوان ليست حاصلة فى الظلمة محجوبة بها عن الرؤية ، فان الظلمة عدمية لا يمكن ان تحجب ، فلو كانت الالوان موجودة لها حقيقة غير نفس الشعاع لوجب ان ترى فى الظلمة وليس فليس . واللون انما هو كيفية ظاهرة بحاسة البصر المنفعل عنها والشعاع

كمالية ظهورها لا أمر زائد على نفس اللونية فاذا لم يحصل انفعال البصر عنها فى الظلمة فليست بموجودة؛ واذا لم يوجد فى الظلمة العدمية ووجدت فى الشعاع، فاللونية نفس الشعاع. واجابوا عن هذا الاحتجاج بان عدم ظهور الالوان فى الظلمة غير دال على عدم الالوان. وانما يدل على انتفاء شرط الظهور، الذى هو الشعاع، او أمر آخر. فالشعاع لازم لظهور الالوان لا نفسه.

قوله[٢٧١]: وليس تلازم الاشياء او توقف بعضها على بعض يلزم منه ان تتحدّ الحقايق.

اقول: ان حدّ اللونية انها كيفية ينفصل عنها البصر فلا نسلم انه حدّ، اذ انفعال البصر عن الشئ ليس نفس حقيقته بل تابع لحقيقته فيتحقق الشئ فى الاول، ثم يلزمه انفعال البصر عنه وانفعال البصر بالفعل لا يلزم اللون اذ بعض المتلونّات والمضيئة غير مرئية بالفعل لعدم باصر او لاختلال[٢٧٢] البصر او لانتفاء قصد. فانفعال البصر بالفعل ليس لازما للونية ولا يقال ان انفعال البصر لازم للونية عند حضور الباصرة والمقابلة والتحديق، والثلاثة توجد فى الظلمة مع عدم الرؤية؛ وذلك يدل على ان الالوان معدومة فى الظلمة، لانّا نقول: ان انفعال البصر انما يلزم اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديق مع اشراق الشعاع ولان انفعال البصر اذا توقف على أمور وراء اللونية على ما سلم الخصم فلم يبق فى اللون الا استعداد انفعال البصر، فعدم الانفعال عن الالوان فى الظلمة غير دال على عدم الأمر المستعد له. فان قال انه حيث وجد اللون وجد الانفعال فهو رجوع الى الاستقراء[٢٧٣] الذى عرفت ضعفه، فيجوز ان يكون فى الظلمة لون غير منفعل عنه البصر بالفعل.

---

٢٧١ س: - قوله

٢٧٢ ل: اضلال

٢٧٣ ل: استقرار

قوله: ومما يدل على ان الشعاع غير اللون.

اقول: هذا طريق آخر يدل على ان الشعاع غير اللون، ان اللون اما ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور للبصر، او عبارة عنه مع جهة خاصة من سواد او بياض وغيرهما من سائر الالوان، لا جائز ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور. فان جميع اضواء الشمس والكواكب وغير ذلك ظاهرة للبصر مع انها ليست نفس اللون، ولان الاضواء الشعاعية اذا غلبت على الاشياء السود الصقلية، كالشبح، فان سواده يغيب مع وجود الظهور الشعاعى وتحققه وان أخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر مع خصوصية سواد وبياض وغيرهما فاما ان تكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللون اليهما فى انهما غير زائدين على نفس السواد والبياض فى الاعيان فحينئذ يلزم ان يكون الظهور من المحمولات العقلية، كاللونية، وان لا يكون فى الاعيان غير السواد والبياض، فحسب. ويلزم من ذلك ان لا يكون ظهور السواد فى الاعيان الا نفس السواد، فيكون الاتم سوادا او بياضا اتم ظهورا وليس كذلك، فان الثلج لما كان اتم بياضا من العاج فاذا وضعنا العاج فى الشعاع والثلج فى الظل كان الثلج اتم بياضا من العاج. والعاج انور واضوء من الثلج، وكذا اذا وضعنا الاتم سوادا فى الظل والانقص منه فى الشعاع كان الانقص سوادا اضوء والاشد سوادا انقص ضوءا، فالابيضية والاسودية غير الانورية، واللون غير النور والشعاع لا يقال ان ذلك انما كان الاعتبار انه فى الظل الغير الخالى عن الظلمة فانّا اذا نقلنا الاتم سوادا او بياضا الى الشعاع والانقص الى الظل كان الاتم سوادا وبياضا الى الشعاع[٣٧٤] انور واضوء مع بقاء شدة السوادية والبياضية، فيبقى ان يكون الحق ان الظهور فى الاعيان غير السواد والبياض، فيكون الشعاع غير اللون وان كان الشعاع شرطا فى ظهور الالوان فهذا هو التحقيق فى هذه المسألة التى ليست من المهمات الحكمية التى ان كان الحق فيها معهم لم يمكن يلحقنا من

---

[٣٧٤] س: ـ الى الشعاع

ذلك ضرر.

قال الشيخ:

حكومة
‹فى تضعيف ما قيل فى الابصار›

(101) ظن بعض الناس ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات. فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل؟ وان كان جسما، فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه الينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا؛ وان كان يتحرك بالطبع فما تحرك الى جهات مختلفة ولكان نفوذه فى المائعات التى لها لون اولى من نفوذه فى الخزف ايضا اولى من الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه فى الخزف ايضا اولى من الزجاج لأن مسامّه اكثر؛ ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة الى الافلاك، فيحرقها او ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين، وهذه كلها محالات. فالرؤية ليست بالشعاع.

(102) وقال بعض اهل العلم ان الرؤية انما هى[٢٧٥] انطباع صورة الشئ فى الرطوبة الجليدية فوقع عليهم اشكالات: منها ان الجبل اذا رأيناه مع عظمة والرؤية انما هى بالصورة وللصورة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم فى حدقة صغيرة؟ اجاب البعض عن هذا بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية، كما بيّن فى الاجسام، والجبل ايضا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها، وهذا باطل. فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الغير المتناهية[٢٧٦]، وكذا العين، الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كل جزء يفرض فى الجبل فى القسمة على النسبة اكبر من اجزاء

---

[٢٧٥] يش؛ ش؛ ط: هو. يو؛ س: هى

[٢٧٦] ط: الى غير النهاية

العين، فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟

(103) وقال بعضهم ان النفس تستدل بالصورة وان كانت اصغر من المرئى، على ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره، وهذا باطل، فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جوّزوا[٢٧٧] ان يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فالزمهم الخصم بان المقدار الذى هو للجبل، اذا انطبع فى الجليدية لا يجتمع مع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد، بعضها مع بعض فى محل واحد، فانه لو كان كذا ما بقى مشاهدة الترتيب. واذ لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد، فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية. فان استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل، فلا يتصوّر مشاهدة عظمه وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها، فلها اجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين، فلا يُرى كما هو ولا يكون فى محل. ومن انصف تفطن لصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله.

اقول: قد ظهر لك ان الشعاع عرض حالّ فى الاجسام ليس بجسم؛ وزعم ارباب العلوم الرياضية ان الابصار انما هو مشروط بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات، فيحصل عنده الابصار. وهذا رأى من لا رياضة له بالأمور الروحانية ولا بالأمور الطبيعية؛ فاذا ارتاض فيهما ظهر له الحق، ومنهم من زعم ان الشعاع الخارج من البصر يتصل بالهواء المتصل بالمرئى، ويصير الشعاع المتصل بالهواء[٢٧٨] سببا للابصار ويدل على ابطال مذهب الشعاع ان ذلك الشعاع الخارج من العين ان كان عرضا؛ فقد عرفت ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل حتى يحصل الابصار بذلك؛ وان كان الشعاع الخارج من العين جسما متحركا،

---

[٢٧٧] يش: ش؛ ط: جوّز. يو: جاز

[٢٧٨] ل: ـ يصير شعاع المتصل بالهواء

فحركته ان كانت بالادارة فارادته اما له او لنا ؛ فان كان له ، فهو حيوان ذو شعور وادراك ، فيكون ادراكه له لا لنا ؛ وان كان ارادته لنا كان لنا ان نقبضه الينا بحيث يفتح البصر ولا يرى شيئا لا من المضيئات ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع الينا بالارادة ، وليس الأمر كذلك ؛ وان كانت حركته بالطبع وجب ان لا يتحرك الى جهات مختلفة ، بل كانت حركته الى جهة واحدة كالاجسام العنصرية ؛ لأن الابصار لو كان بخروج شعاع من العين يلاقى المبصَر لوجب ان يكون نفوذ تلك الاشعة التى بها الابصار فى المائعات التى لها لو كان ، كالخل والماورد والادهان وغيرها ، اولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لصلابتها وليس المائعات السهلة النفوذ للينها ، وكذلك كان ينبغى ان يكون نفوذ الاشعة فى الاوانى الخزفية اولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لكثرة مسام الخزفية وقلة الزجاجية ، وليس الأمر كذلك ؛ وايضا لو كانت الرؤية الاشعة الخارجة من البصر لما امكن ان تشاهد الكواكب القريبة والبعيدة دفعة واحدة على ما هو الواقع فى الوجود ، بل كان يجب ان تختلف الرؤية والمشاهدة بحسب اختلاف نسبة المسافة فلم تشاهد الثوابت التى هى فى غاية البعد مع القمر الذى هو اقرب الينا مع بعد المسافة بينهما ؛ ثم لو كان الشعاع جسما وبه الرؤية فكيف تحرك دفعة واحدة الى الافلاك وخرق طبقاتها حتى وصل الى الثوابت فى آن مع انه لا حركة دفعية ، والافلاك لا تخرق ؛ وكيف انبسط ذلك الشعاع الخارج من الحدقة الصغيرة على نصف كرة العالم دفعة واحدة فادركها ؟ وهذا من العجايب التى ليس فى العالم اعجب واغرب منها ؛ واذا ظهر استحالة هذه الأمور كلها فالحق أن الرؤية ليست بالشعاعات .

واما رأى من ظن ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يتصل بالهواء المتصل بالمرأى ، فهو باطل . لان الشعاع الخارج من العين لو احال الهواء

الى كيفية صالحة للاجسام[٢٧٩] لحصول الابصار لوجب ان تكون الكيفية الموجبة للابصار عند كثرة الناظرين اقوى لاتصال الشعاع وقبول الهواء والشدة والضعف، وحينئذ يلزم ان يكون الابصار اقوى واشد مما يكون عند الانفراد ولكان ضعفاء البصر للابصار اقوى من الانفراد لان انفعال الهواء من المجموع اشد من انفعاله من الواحد ولكان يجب ان لا ترى الكواكب اذ الهواء المنفعل لا يصل اليها.

قوله: وقال بعض اهل العلم.

اقول: ذهب المعلم الاول واتباعه من القدماء والمتأخرين حتى الرئيس ابى على الى ان الرؤية ليست بخروج الشعاع ولا بدّ حول شئ فى العين، بل هو بانطباع صورة المرئى فى الآلة البصرية، اعنى الرطوبة الجليدية، لا بان الصورة تنتقل عن الشئ الى الرطوبة الجليدية فان انتقال الاعراض محال، بل الصورة تحصل فى الرطوبة الجليدية من المفارق لاستعداد حاصل بالمقابلة تعجز القوى البشرية عن تعليله. ثم الرؤية ليست بمجرد الانطباع فى تلك الرطوبة الجليدية والا لوجب ان يُرى الشئ الواحد بئن لانطباعه فى جليدتى العينين، وليس، بل يتأدى الشبح من الرطوبتين فى العصبتين المجوفتين بواسطة الروح المصبوب فيهما الى ملتقاهما الصبيبى فحينئذ يحصل ابصار ذلك الشئ.

قوله: فوقع عليهم اشكالات.

اقول: اعترض اصحاب الشعاع على اصحاب الانطباع بوجوه: منها ان العقل يمنع انطباع العظيم، كنصف كرة العالم والجبال الشامخة والمسافات النائية فى المحل الصغير، اعنى الرطوبة الجليدية، فتشنيعكم علينا بخروج شعاع من الجليدية ليتصل دفعة واحدة بنصف كرة العالم ليس ما شنع من انطباع ذلك فى الجليدية، بل يقول ان خروج جسم شعاعى صغير من البصر يعظم[٢٨٠] بعد الخروج ويتخلخل ثم

[٢٧٩] س: ـ للاجسام

[٢٨٠] ل: يعصمه

يتصل بنصف كرة العالم فيذركه أمر ممكن؛ واما انطباع نصف كرة العالم فى الجليدية والجبال الشاهقة، فهو محال، لانها اذا حلت فيها مع بقائها على العظم لزم مساواة العظيم للصغير، وهو محال. وان لم يبق لزم ان لا يرى عظمه وهو مكابرة للعقل؛ واما ما اجاب به بعض اصحاب الانطباع عن الايراد المذكور على قاعدة الانطباع ان هذه الاجسام العظيمة ما قبلت القسمة الى غير النهاية، فكذا الجليدية. فجاز ان يكون اشتراكهما فى الانقسام الى غير النهاية يقتضى ارتسام الكبير فى الصغير، وهذا ليس بشئ. فان الاجسام وان كانت قابلة للقسمة الى غير النهاية وكذا الجليدية الا ان الاجسام الكبيرة تنقسم الى اجزاء كبيرة لا يحصى كل واحد منها اكبر من الجليدية مرارا كثيرة فضلا عن اجزائها، فكيف يتصوّر ارتسام هذه الاجزاء الكبيرة فى الجليدية الحقيرة؟ وكيف ينطبق المقدار الكبير على المقدار الصغير؟ وهذا الغلط يناسب ما يقولون الجبل تسعه قشرة فتسعه لقبول كل واحد منهما الانقسام الى غير النهاية، وهو كلام لا ينبغى ان يُذكر.

قوله: وقال بعضهم ان النفس تستدل بالصورة، وان كانت اصغر من المرئى على ان ما مقدار صورته هذا، كم يكون اصل مقداره[٢٨١]؟

اقول: زعم بعض الناس ان انطباع الكبير فى الصغير وان كان محالا اذ لا يمكن ان ينطبع فى الجليدية الا ما يساوى مقدارها، لكن النفس تستدل بعد ذلك المقدار الذى ارتسم فيها ان الذى صورته هذا كم يكون اصل مقداره؟ وهذا، وان كان اصلح مما ذكروه، فهو ايضا ضعيف. فانا اذا ادركنا جبلا مقدار ارتفاعه مائة فرسخ على سبيل المشاهدة فانا لا نجد فى البصر جزءا صغيرا يستدل به على الباقى؛ بل الحق انّا نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن معه التشكل ولا يقال ان النفس تشاهد بصورة مقدرة حاصلة فيها، لانّا نقول انهم يسلّمون ان

---

[٢٨١] ل: ـ وان كانت ... مقداره

المقادير الجرمية لا يمكن حصولها فى النفس اذ لو امكن ذلك دون واسطة البصر لزم استغناؤها عنه، وليس؛ ولأن المبصَر اذا كان هو القدر الذى فى الجليدية فيمتاز عن الباقى بمرتبة الابصار، وحينئذ لا يكون الباقى مبصرا.

قوله: وبعضهم جوز ان يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير[٢٨٢].

اقول: انه قد اجاب بعض الناس عن الايراد المذكور على قاعدة كيفية انطباع العظيم فى الصغير يجوز ان يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها ومقدار آخر كبير هو مثال للغير، فالمادة عنده قابلة للمقدار الصغير والكبير، فيكون المقدار الصغير حاصلا فى مادة الجليدية على انه مقدارها، والكبير حاصل فيها على انه مقدار شبح الشئ المُبصر، ومثاله. واجيب عن هذا بان شبح المقدار الكبير ومثاله، كجبل مثلا، اذا انطبع فى الجليدية لا يمكن ان يجتمع مع ما يفرض انه اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض فى محل واحد وهو الجليدية؛ اذ لو كان كذلك، لم تبق مشاهدة ذلك الجبل مع ترتيبه، واذا لم يجتمع المنطبع الذى هو الجبل مع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد، فيلزم ان يكون كل ما يفرض من جزء لذلك الامتداد، فهو فى جزء آخر من الجليدية، وحينئذ لا يخلوا اما ان لا تُفصل الصورة المثالية على الجليدية او تُفصل. فان لم تُفصل الصورة الشبحية عليها، بل ساوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية لذلك الجبل المرئى، فلا يرى به الجسم العظيم ولا يشاهد كما هو. ونحن نرى الاجسام العظيمة كما هى؛ وان فصلت الصورة الامتدادية الجبلية على مقدار الجليدية، فقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلا بد وان يكون لها اجزاء وامتدادات خارجة عن حد العين، وحينئذ فقد تجاوز اطراف الصورة المثالية الجليدية وجميع مدركات الانسان، فلا يدرك المرئى الجبل كما هو ولا يكون ذلك القدر فى محل، بل المدرك مقدار مّا

---

[٢٨٢] ل: ـ واحدة ... للغير

انطبع فى الرطوبة الجليدية لا غير. ومن انصف من نفسه تفطن لصعوبة انطباع الاشباح وبطلان الشعاع المرئى الخارج من العين. وهذه المسألة من القواعد المهمة فى هذا الكتاب وستطّلع على ذلك فى «القسم الثانى» من الانوار، ان شاء الله تعالى.

قال الشيخ:

قاعدة ‹فى حقيقة صُور المرايا›

(104) اعلم ان الصورة ليست فى المرآة، والا ما اختلفت رؤيتك للشئ فيها باختلاف مواضع نظرك اليها. وايضا اذا لمست المرآة باصبعك، وهى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك ايضا وبين صورة الوجه مسافة لا يفى بها عمق المرآة على ان الصورة لو كانت فيها لكانت فى سطحها الظاهر، اذ هو المصقول منها، وليس كذا. وليست هى فى الهواء، وليست هى فى البصر، لما سبق من انها اكبر من الحدقة؛ وليست هى صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنه بعضهم، فانا قد ابطلنا الشعاع؛ وليست هى نفس صورتك تراها بطريق آخر[٢٨٣]، فانك قد ترى مثال وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئته بجميع هيئة جميع الاعضاء؛ وايضا هى متوجهة الى خلاف توجه وجهك. وايضا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، ان اتصل بجميع الوجه لرُؤى على مقداره لا اصغر منه، وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو وجه منه فما رؤى هيئة الوجه وكل اعضائه تامة. ولما امكن ان يرى الرائى اصبعه وصورتها، فان الشعاع اذا اتصل بالاصبع واتحد فلا يرى الا الاصبع مرّة واحدة ولا صورة، وليس كذا. وايضا لو كان[٢٨٤] من يرى مثال الكوكب فى الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعة فان رؤية الماء وصورة

[٢٨٣] بش: ش؛ ل: اخرى
[٢٨٤] بش: ش؛ ل: لكان

الكوكب دفعة. واذا تبيّن ان الصورة ليست فى المرآة، ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس فيها كحالة صورة المرآة.

ثم ان البصر اذا احسسنا به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار، مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بد من ارتسام صورها، عند هؤلاء، وصور المسافات التى بينها على سمت واحد، فكيف يفى به الجليدية واقطارها؟ فسرُّ الرؤية وصور المرايا والتخيل يأتى من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

اقول: ان الحكماء يعنون بالمرآة كل صقيل من اجسام يظهر عنه مقابلة الاشباح والامثلة الروحانية التى لذلك المقابل، وتلك الصور والاشباح الظاهرة ليست فى المرايا، والا لم تختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا اليها، اذ الهيئات الثابتة فى اجسام، كالسواد وغيره، لا يختلف نظرنا اليها باختلاف مواضع نظرنا؛ وايضا اذا كان بين سطح المرآة وبين وجهنا ذراع، ثم لمسناها باصبعنا فانّا نجد بين رأس الاصبع التى ظهرت فى المرآة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة صالحة لا يفى بها عمق المرآة، ثم لو كانت الصورة فى المرآة؛ لكانت فى سطحها ايضا لأنه هو المصقول، فوجب ان يكون فيه، كالسواد والبياض وسائر الاعراض المحسوسة، فلم يختلف ظهورها بالمقابلة، وليس. وليست فى البصر ولا حاصلة بالانعكاس عن المرآة، فيكون المرئى هو صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع عن المرآة، فانّا ابطلنا المذهبين؛ ولا هى فى الهواء، فانه شفاف لا يظهر فيها شئ.

قوله: وليست هى صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة[۲۸۵].

اقول: يريد ابطال رأى من يرى ان رؤية صور المرايا انما هو بطريق الانعكاس، وبيّنه بوجوه: الاول انه ليس ما نراه من الصورة نفس ذلك الشئ الذى نراه بطريق آخر، فانّا قد نرى مثال شئ وشبحه اصغر منه بكثير مع تمام هيئة

---

[۲۸۵] ل - على... المرآة

الاعضاء ، فنرى صورة وجهنا اصغر منه بكثير مع كمال هيئته. الثاني ، لو كانت تلك الصورة المرئية فى المرآة هى صورتنا نراها بطريق آخر لم تكن متوجهة الى خلاف جهتنا لكنها متوجهة الى خلافها . الثالث ، ان الابصار لو كان بخروج الشعاع من البصر وانعكاسه على ما يقولون ان جميع ما يرى من صور المرايا انما هو بانعكاس الشعاع البصرى من المرايا الى ما يحاذيها مثلا ، اذا اوصل[٣٨٦] الشعاع الى المرآة رآها واذا انعكس منه الى جسم آخر مقابله رآهما معا ، فالشعاع الواحد يرى شيئين معا ، فيتخيّل الرأى ان أحد الشيئين يراه فى الآخر ، فالناظر اذا نظر فى مرآة صغيرة فانه يرى وجهه صغيرا مع تمام الصورة والاعضاء وكمالها ، فاذا انعكست الاشعة من تلك المرآة الصغيرة الى الوجه فان اتصلت الاشعة بجميع الوجه وعمقه لزم ان يرى صورة الوجه كما هو وعلى مقداره لا اصغر منه ، كما هو الواقع. وان انعكست الاشعة منها الى بعض الوجه واتصلت به ، او ببعض كل من اعضائه ، وجب ان لا يرى هيئة الوجه وكل اعضائه تامة ، بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض الآخر ومن كل عضو بعضه والاقسام كلها باطلة .

قوله: ولما امكن أن يرى الرائى اصبعه وصورتها[٣٨٧] .

اقول: هذا هو الوجه الرابع فى ان رؤية صور المرايا ليس بانعكاس الاشعة الى المرئى ، فانّا اذا نظرنا الى المرآة فرأينا الشئ وصورته الشبحية معا ، وكان الشعاع المبصر للشئ الملاقى واحدا ، وجب ان ترى الاشياء واحدا لا اثنين ، ونحن نرى عند نظرنا الى المرآة اصبعنا مع صورتها الشبحية دفعة واحدة وان كان الابصاد شعاعين احدهما منعكس والآخر متأصل: فاما ان يتداخلا او يتحدا بامتزاج واتصال او ينفرد كل منهما بحصة من الابصار على سبيل التناوب والتداخل ، وهذا محال. والاتحاد يوجب ان يكون ما يبصره صورة واحدة ، وليس كذلك؛ وانفراد

---

[٣٨٦] س: وصل

[٣٨٧] ل: - وصورتها

كل منهما بحصة وتناوبهما عليه يقتضي ان يكون المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة، وبالشعاعين كلها، وحينئذ يلزم ان يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين، وليس؛ والتناوب تناوب ممتنع، والا لكان المرئى واحدا دائما لا على التعيين وتراكم الشعاعين لا يقتضي التعدد، بل زيادة ظهور، ولو كان التراكم يقتضى التعدد لكان اذا نظرنا باحدى العينين الى شئ ثم فتحنا الأُخرى عليه رأيناه شيئين، وليس كذا.

قوله: وايضا لكان من يرى مثال الكواكب في الماء وقع حركة الشعاع الى الكوكب دفعة[٢٨٨].

اقول: هذا هو الوجه الخامس الدالّ على ان رؤية صور المرايا ليست بانعكاس الاشعة، لان الناظر في الماء يرى صور الثوابت والكواكب دفعة واحدة ويمتنع ان يخرج الشعاع من العين الى سطح الماء في آن واحد، فيلزم منه وقوع الحركة لا في زمان، وعرفت بطلانه؛ واذا ظهر ان الرؤية ليست بخروج شعاع من العين لا بدخوله ولا بانطباع الشبح وان الصور والاشباح الظاهرة في جميع المرايا ليست في المرايا ولا في جسم من الاجسام اصلا ولما كانت الرطوبة الجليدية مرآة، فتكون نسبتها الى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المرآة الى الصورة الظاهرة فيها، فحال الصور التي فرضها هؤلاء القوم في الجليدية كحال صور المرايا.

قوله: ثم البصر اذا حسسنا به اجساما على سمت واحد الى آخر[٢٨٩].

اقول: لما ابطل مذاهب[٢٩٠] الشعاع والانطباع في الرؤية ابطل من يقول بانطباع المرئيات في الرطوبة الجليدية بوجه آخر استبعاد انطباعها فيها غير ما مرّ، وهو انّا اذا حسّسنا بالقوة الباصرة بمبصَرات كثيرة، هي اجسام عظيمة على سمت واحد

[٢٨٨] ل: ـ في الماء ... دفعة

[٢٨٩] ل: ـ اجساما ... آخر

[٢٩٠] س: مذهب

بينها مسافات بعيدة وكانت تلك الاجسام عظيمة المقدار، كشوامخ جبال بعضها وراء بعض وكلها ظاهرة للبصر، فلا بدّ من ارتسام صورها واشباحها عند هؤلاء القوم مع صور المسافات التى بينها على سمت واحد فى الرطوبة الجليدية، ويمتنع ان تفى الجليدية واقطارها بذلك؛ فسّر الرؤية البصرية واحوال الصور الظاهرة فى المرايا وحقيقة الصور الخيالية، وهى الصور الثلاث التى يأتى ذكرها فى هذا الكتاب، فكلها ستأتى مفصلة. وغرض الشئ من ذكر هذه المسائل توطئة وتسهيل للسبيل الذى هو بصدد بيانه فى قسم الانوار.

قال الشيخ:

حكومة

«فى المسموعات وهى الاصوات والحروف»

(105) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر فى الصوت. فان الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثم من تشوّش الهواء الذى عند أُذُنه، كان ينبغى ان لا يستمع[٢٩١] شيئا لتشوّش المتموّجات واختلافها. والاعتذار بان الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدته، باطل. فانه اذا تشوّش ما عند الأُذُن من الهواء كله، لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقى. والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما، والصوت لا يعرف بشئ، والمحسوسات بسايطها لا تُعرّف اصلا. فان التعريفات لا بدّ وان تنتهى الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف، والا تسلسل الى غير النهاية. فاذا انتهى، فليس[٢٩٢] شئ اظهر من المحسوسات حتى تنتهى اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهى الفطرية التى لا تعريف لها اصلا. واما مثل الوجود الذى مثّلوا به انه مستغن عن التعريف، فالتخبيط فيه اكثر مما

[٢٩١] يش: ش: ط: يسمع. س: يستمع
[٢٩٢] ط: وليس. س: فليس

فى المحسوسات. ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث هى[٢٩٣] محسوسة او هى سواد او صوت او رائحة، وان كان يقع الخلاف فى جهات أُخرى. فبسايط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شئ اظهر منها، وبها تُعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تُعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فانه بایّ تعريف عُرِّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يُعرَّف به محسوس حاسة أُخرى من حيث خصوصيتها. ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت: بل الصوت أمر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير، وحقيقته انه صوت فقط. واما الكلام فى سببه، فذلك شئ آخر من انه القلع والقرع: وان الهواء شرطه، وانه اذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطا بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

اقول: ذكر المشاؤون ان السمع قوة مودعة فى العصبة المفروشة على سطح بعض[٢٩٤] الصماخ يدرك بها الاصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع. وماهية الصوت كيفية مدركة بحسن السمع. والحق ان السمع يستغنى عن التعريف، لانه اقوى المدركات الحسية واظهرها والموجب لوجوده تموّج الهواء، وليس المراد بالتموّج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الماء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون والتموّج ان كان من مس عنيف، فهو القرع، او من تفريق عنيف، وهو القلع. وفائدة العنيف ان القطن المقروع او الصوف الليّن لا يظهر لهما صوت. وكذلك الخشبة المفروزة اذا قلعت، وانما كان القلع والقرع العنيفين يوجبان التموّج، لان القارع يلجئ الهواء الى الانقلاب الى خلاف جهة المقروع بعنف وفى القلع يتولّج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف. وحدوث

---

[٢٩٣] يش؛ ش؛ ط: انها . س: هى

[٢٩٤] ل: ـ بعض

القلع والقرع على كيفية مخصوصة، تقتضى حدوث الصوت على كيفية مخصوصة فيتأدى ذلك التموّج الى باطن سطح الصماخ ويؤدى معه الصوت المخصوص، فحينئذ تدركه القوة السامعة ويدرك بسبب تقطيعات الصوت.

ثم سماع الصوت المتشكل بتقطيعات الحروف انما يحصل عند حصول التموّج الى الصماخ، لان صوت المؤذن اذا كان على موضع عال فانه يميل من جانب الى آخر عند هبوب الرياح ولذلك يختلف وصوله الينا، ولان من وضع فمه على انبوبة طويلة وكان الطرف الآخر ممدود على اذن انسان وتكلم، فلا يسمعه الا ذلك الواصل الى انه التموّج دون الحاضرين. فوصول التموّج الى الأُذُن شرط فى السماع؛ لان الوصول الى الأُذُن لما لم يكن دفعة، كالرؤية، فلا بدّ من زمان اذ يرى ضرب القصار فى آن ويسمع صوته بعد زمان، فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموّج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا. ثم تجويف الأُذُن اذا سدّ بطن السمع فتّل عليه بان وصول الصوت الى الصماخ المتموّج لو كان شرطا فى السماع لم يسمعه الكلمة من وراء جدار جديد لا مسامّ له، وان كانت، فتكون فى غاية القلة فيتشوّش الامواج الحاملة للصوت بصدمات الجدار، وحينئذ لا تبقى تقطيعات الحروف واشكالها على هيئة ما خرجت من الحلق.

واجيب عنه: بان الجدار الجديد اذ لم يكن فيه مسام فلا سماع، فان التجربة تشهد ان الحائل كلما كانت منافذه اقل كان السماع اضعف، وكلما كانت اقوى كان السماع اقوى، وعند عدم المنافذ وجب ان يعدم السماع بالكلية. واوردوا بان الهواء الحامل للحروف ان تأدى كله الى شخص واحد لم يسمع غيره من الحاضرين عنده فان الصوت المخصوص لم يصل الا اليه، وان كان الحامل كل جزء من الهواء لزم ان يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الاجزاء الكثيرة من الهواء الى الصماخ. واجيب: بان الحروف انما تحدث باطلاق الهواء بعد حبسه، فالتموّج الفاعل للحروف لا تختص بكل الهواء بعد حبسه فالتموج الفاعل للحروف لا

تختص بكل الهواء[٢٩٥] دون اجزائه، بل كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فاى جزء منها وصل الى الصماخ بتموّج الهواء حصل السماع، فان الجمع الكثير يسمعون الكلمة الواحدة فى آن واحد وسماع بعض دون بعض عند تموّجات الرياح لاضطراب بعض اجزاء الهواء دون غيره. هذا حاصل كلام المشائين وتحقيقه.

وابطل الشيخ فى «حكمة الاشراق» تشكل الهواء بمقاطع الحروف على القاعدة المشهورة معللا بان الهواء رطب فى غاية السيلان واللطف والرقة وهو سريع الانفصال والالتئام لشدة سيلانه ولطفه، فيمنع ان يحفظ شكل الصوت وتقطيعات حروفه، ثم اذا تشوّش الهواء الذى عند الأُذُن لاضطرابه وجب ان لا يسمع شيئا لتشوّش التموّجات واختلافها، وليس الامر كذلك. فانّا قد نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموّجات وليس لهم ان يعتذروا ويقولوا ان الصوت نفسه يخرق الهواء الذى فى طريقه وينفذ فيه لشدته حتى يصل الى باطن الصماخ، فيشعر به القوة السامعة، فان الهواء الذى عند الأُذُن اذا تشوّش كله لا يمكن ان يبقى للبعض منه قوة النفوذ والامتياز عن البعض الآخر الباقى.

قوله: والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت[٢٩٦].

اقول: لما ابطل القاعدة المشهورة، وهى تشكل الهواء بمقاطع الحروف التى للصوت، ذكر ايضا ان القرع والقلع لا تدخل فى حقيقة الصوت ولا هما نفسه لوجوه: الاول، انا يمكننا تعقل الصوت بدونهما ولو كان نفسه او جزءا منه لم يمكن تعقله بدونهما؛ الثانى، ان الصوت باق بعد الفراغ من القرع والقلع، ولو كان نفسه او جزءا منه، لم يتصور بقاء الصوت بعدهما؛ الثالث، ان القرع والقلع يمكن ادراكهما بالبصر. واما الصوت، فلا يمكن ادراكه الا بالسمع، فهما مغائران له؛ وليس الصوت نفس الحركة التموّجية الحاصلة من القرع والقلع لتعقل

[٢٩٥] ل: ـ بعد حيه ... بكل الهواء

[٢٩٦] ل؛ ط: ـ غير داخل ... الصوت

الصوت والحركة التموّجية كل منهما بدون الآخر، واذا لم يدخل القرع والقلع والتموّج فى حقيقة الصوت وليست نفسه فى اسباب مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب الاصلى المتمم والشكل للصوت بالحروف والحفظ له زمانا بعد المجردات العقلية.

قوله: والصوت لا يعرف بشئ.

اقول: قد عرفت ان العلوم بأسرها لا يجوز ان تكون ضرورية، والا لما فقدنا شيئا منها ولا نظرية، والا لدار او تسلسل. فاذن البعض منها ضرورى والبعض الآخر نظرى ينتهى فى الحصول الى ذلك البعض الضرورى، لئلا يلزم دور ولا تسلسل. وبسايط جميع المحسوسات من القسم الضرورى المستغنى عن التعريف، اذ التعريف لا بد من انتهائه الى معلومات لا تفتقر الى التعريف حذرا من التسلسل الغير المتناهى، واذا كان لا بد من انتهاء التعريفات الى أمور ضرورية ظاهرة، فلا شئ اظهر من المحسوسات، وهى الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات، فجميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية، فتأخذ المشترك الذاتى من جملة الموجودات ونسمّيه «جنسا»، والمميّز الذاتى ونسمّيه «فصلا»، والمجموع المركب منهما ونسمّيه «نوعا»، والمشترك العرضى ونسمّيه «عرضا عاما»، والمميّز العرضى ونسمّيه «خاصّة»؛ وكذا تنتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الضرورية الفطرية المستغنية عن التعريف. واما الوجود الذى ذكر المشاؤون انه مستغنى عن التعريف فان الخبط فيه اكثر من جميع المحسوسات على ما اشرنا اليه، وان كان له تتمة نذكرها فى الالهيات. والمحسوسات لا يقع الخلاف فيها والخبط من حيث انها محسوسة او من حيث انها طعم او رائحة او اسود او صوت، وان جاز ان يقع فيها الخلاف من جهات أُخرى، ككون السواد او الحلاوة أو غير ذلك من المحسوسات، هل فيها جعلان، جعل لجنسه وجعل لفصله، او هما جعل واحد؟ وغير ذلك مما سيأتى ذكر امثاله.

فجميع بسايط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شئ اظهر منها. وتعريف مركباتها بها. فحقيقة الصوت لا يعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع؛ وكذا الاضواء والالوان لمن ليس له حاسة البصر ولا الطعوم والروائح لمن ليس له حاسة الذوق والشمّ؛ وكذا الكيفيات الاربع وباقى الملموسات لمن لا مسّ له. فانّا بايّ تعريف عرفنا شيئا من هذه المحسوسات لمن ليس له تلك الحاسة لا يمكن ان يحصل له حقيقة ذلك المحسوس. وليس فى ‹الـ›محسوسات حاسة واحدة مما يمكن ان يعرف محسوس حاسة أُخرى من حيث خصوصاتها؛ ومن كان له جميع الحواس وهو مستغن عن تعريف المحسوسات، ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوسات ذلك البعض. فالصوت أمر بسيط واحد وصورته فى العقل كصورته فى الحس فحسب؛ وحقيقته انه صوت لا غير. فالصوت أمر واحد بسيط مستغن عن التعريف وله اسباب وشروط؛ واسبابه وشروطه فى عالم الحس من قرع او قلع او تموّج الهواء غير الاسباب والشروط فى عالم المُثل المعلقة. فالصوت أمر كلى كالحرارة الكلية التى لها اسباب ثلاثة: الحركة، والشعاع، ومجاورة جسم حار، وتقع الحرارة فى الوجود الخارجى بواحد منها وليس فى اسباب الصوت المثالى تموّج هواء ولا قرع ولا قلع؛ ولما كانت هذه اسباب الصوت عندنا لا نفس حقيقته ولا جزءا منها، فهى بالضرورة غير الصوت المستغنى عن التعريف. واذا بطل ان يكون تشكل الهواء بمقاطع الحروف شرطا فى حدوث الصوت على طريقة المشائين ولا يمنع ان يكون ذلك شرطا بطريق آخر، وسيأتى تحقيق هذا وغيره من المباحث المهمة فى «القسم الثانى» من الانوار[٢٩٧] الالهية.

قال الشيخ:

---

[٢٩٧] ل: الامور

فصل

‹في الوحدة والكثرة›

(106) الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا الى الاجزاء الكمية ولا الحدّية ولا انقسام الكل الى جزئياته. والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التى هى مثل قولنا «زيد وعمرو واحد فى الانسانية» ويكون معناه أن لهما صورة فى العقل نسبتهما اليها سواء، وكذا غيرها[٢٩٨].

هذا ما اردنا هاهنا، وقد انتهى به «القسم الاول».

ولنور النور[٢٩٩] حمد لا يتناهى.

اقول: الوحدة والكثرة من الفطريات المستغنية عن التعريف. والواحد لا يتقسم من الجهة التى بها واحد وان انقسم من غيرها.

‹الاول› والواحد المطلق، هو الذى لا ينقسم من جميع الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الجزئيات، كانقسام الكل الى جزئياته المتكثرة، ولا الى الاجزاء الحدية لا بالقوة ولا بالفعل اصلا، وهذا كالواجب لذاته.

الثانى، الواحد الذى لا ينقسم الى الاجزاء الكمية ولا انقسام الكل الى جزئياته وينقسم الى الاجزاء الحدية، كالعقول، فانها فى المشهور مختلفة الحقايق، وهى جواهر داخلة تحت جنس الجوهر فلها فصول، فينقسم الى جنس وفصل متركبة منهما فى الذهن وان كانت فى الخارج بسايط لا تركيب فيها.

الثالث، الواحد الذى لا يقبل القسمة الكمية لكن تتقسم قسمة الكل التى جزئياته والقسمة الحدية، كالنفوس الناطقة والبشرية التى كل نوعها ينقسم الى جزئيات ولها حد على المشهور ولها جنس وفصل.

---

[٢٩٨] ط: ـ وكذا غيرها. يش؛ ش؛ س: + وكذا غيرها

[٢٩٩] يش؛ ش؛ ط: الانوار. س: النور

الرابع، الواحد الذى ينقسم قسمة كمية بوجه وينقسم الى اجزاء معنوية حدية ولا ينقسم نوعه الكلى الى جزئيات، كالافلاك والكواكب، فان كل واحد منها وان انحصر نوعه فى شخصه، فهو من حيث الجسمية ينقسم الى مادة وصورة وبالوهم ايضا؛ واما الذى يقبل القسمة الكمية، فمنه ما هو احق بالوحدة، كالافلاك والعناصر، فان الافلاك قبلت القسمة الوهمية، فهى غير قابلة للقسمة الانفكاكية بالفعل بسبب الصورة النوعية والعناصر، فالواحد منها يقبل القسمة بالفعل فى الاعيان.

الخامس، الواحد بالاتصال الذى لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة، كخط او سطح او جسم واحد متصل بسيط.

السادس، الواحد بالاجتماع، كالكرسى الواحد.

فهذا كله اقسام الواحد الحقيقى.

واما الواحد الغير الحقيقى، فهو اما بحسب شركة اما فى أمر ذاتى محمول، فيُسمّى الاتحاد فى الجنس «مجانسة»، وفى النوع «مماثلة»؛ وان لم يكن فى أمر ذاتى فيُسمّى الاتحاد فى الكيف «مشابهة»، وفى الكم «مساواة»، وفى الخاصة «مشاكلة»، وفى الوضع «مطابقة»، وفى النسبة «مناسبة»، كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة. واما الواحد بحسب شركة فى موضوع، وهى ان تكون محمولات عارضة لموضوع نوعى، كقولك «الانسان هو الضاحك» او «الموضوع شخصى»، كقولك «هذا الكاتب هو الضاحك». ومن لواحق الواحد «الهُو هُو» وهو ان تكون ذات واحدة لها اعتبارات فيشار اليها ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار الآخر، كقولك «هذا القائم هو الطويل». ثم الواحدان لم يمكن الزيادة عليه كخط الدائرة، فهو الواحد التام، والا فهو الناقص، كالخط المستقيم. والواحد ان لم يُفصل من نوعه ما يمكن ان يحصل شخصا آخر فهو الواحد التام، والا فهو الناقص، وهو الذى تعددت اشخاصه، فيكون خط

الدائرة ناقصا لهذا المعنى لتعدد اشخاص الدائرة. وذكر الشيخ «الواحد من جميع الوجوه» لانه هو المحتاج اليه وما عداه فهو الواحد من وجه. قال «فتحفظ هكذا او تترك باقى الاقسام الواحدة الذى يطلق عليه الواحد بالمجاز»، كقولك «زيد وعمرو واحد فى الانسانية» و «الانسان والفرس واحد فى الحيوانية» بمعنى ان لها صورة فى العقل نسبتهما اليها نسبة واحدة، وهكذا سائر الاقسام على ما ذكرنا بعض احواله.

وهذا آخر «القسم الاول من شرح حكمة الاشراق»

والحمد لواهب العقل وملهم الصواب، منه المبدأ واليه المآب

تمّ «القسم الاول من شرح حكمة الاشراق» للعالم العامل الجهبذى الفيلسوفى الفاضل الكامل الولى الصوفى الشيخ محمد بن محمود بن محمد الشهرزورى[٤٠٠]

---

[٤٠٠] س: — تم ... الشهرزورى

شرح «القسم الثانی»
من «حکمة الاشراق»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مُفيض الانوار العقلية والجواهر النفسية ومرقيها من الحضيض الادنى الى الاوج الاعلى. القدوس الذى غرقت ارواح الكاملين فى بحار كبريائه وتاهت افكار المتألهين فى بيداء عجايب مصنوعاته وغرايب مخلوقاته. واشهد ان محمدا عبده ورسوله الى ذوى الاهواء الباطلة والآراء الجاهلة بشيرا ونذيرا، فارشد الخلايق الى كمال ربوبيته وهداهم الى كنه الوهيته، صلى الله عليه وعلى آله واصحابه، ما ناحت الاطيار واورقت الاشجار.

وهذا هو اوان الشروع فى
شرح «القسم الثانى» من «حكمة الاشراق»

قال الشيخ:

القسم الثانى
فى الانوار الالهية
ونور الانوار ومبادى الوجود وترتيبها

وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى فى النور وحقيقته ونور الانوار[401] وما يصدر منه اولا

وفيه تسعة فصول وضوابط

فصل
‹فى ان النور لا يحتاج الى تعريف›

(107) ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه[402] وشرحه فهو الظاهر ولا شئ اظهر من النور، فلا شئ اغنى منه عن التعريف.

اقول: لما فرغ من اتمام «القسم الاول» من المنطق والمغالطات الواقعة فى العلوم، التى بعضها طبيعى وبعضها الهى، وقدّم البحث عنها، لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بـ«القسم الثانى» كالتوطئة لها، فلذلك قدمها وسمّى «القسم الثانى» بـ«قسم الانوار»، اذ فيه يبحث عن الانوار المجردة العقلية من الواجب لذاته والعقول والنفوس والانوار العرضية ولوازمها.

وهذا «القسم الثاني فى الانوار الالهية» يشتمل على خمس مقالات، لان

---

[401] ل: س: النور

[402] پش: ش: تعريف

البحث فى هذا القسم اما ان يكون عن حقيقة النور ونور الانوار وما يصدر منه من الوجود، وهى «المقالة الاولى «فى النور وحقيقته»»؛ وان لم يكن البحث فيه عن حقيقة النور فلا بدّ أن يكون عن هيئة وصفه له، فان كان ذلك بحثا عن كيفية ترتيب الموجودات من لدن المبدأ الاول، الى ان ينتهى الى الهيولى، فهى «المقالة الثانية فى ترتيب الوجود»؛ وأن كان البحث عن الصفات وان كانت صفات الفعل فهى «المقالة الثالثة فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات»؛ وان كانت صفات الذات فهى «المقالة الرابعة فى تقسيم البرازخ وهيآتها وتركيباتها وبعض قواها»؛ وان لم يكن البحث فيه عن الذوات والصفات بل عن غايات بعض الموجودات فهى «المقالة الخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات»، وهى آخر الكتاب.

ثم شرع فى الفصل الاول فى بيان حقيقة النور، فقال: ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر؛ ويعنى «بالظاهر» الظاهر الجلى فى نفسه المظهر لغيره، ولما لم يكن فى الوجود شئ اظهر من النور فلا شئ اغنى منه عن التعريف. فالنور اما ان يكون هو الظهور او زيادة ظهور؛ ثم الظهور اما ذوات جوهرية بذاتها كالعقول والنفوس، او هيآت نورانية قائمة بالغير سواء قامت بالروحانى او الجسمانى؛ والوجود لما كان أمرا اعتباريا فاذا عنى به نفس الماهية النورية كان نورا، والظلمة هى الخفاء؛ ولما كان المخرج لجميع الموجودات النورانية والجسمانية والمثالية من ظلمة العدم الى نور الوجود هو الواجب لذاته كان اولى باسم «النورية» و«الوجود»، ومعناهما من غيره وكانت الموجودات من جهة خروجها من ظلمة العدم الى نور الوجود ظاهرة بمعنى انها موجودة فى الاعيان، فيكون الوجود كله نورا من هذا الاعتبار.

قال الشيخ:

فصل
‹في تعريف الغنى›

(108) الغنى هو ما لا تتوقف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له.

اقول: احترز بقوله «ولا كمال له على غيره» عن الاضافات المحضة المتعلقة بالغير. وصفات الشئ تنقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير، وهى الهيآت المتمكنة فى ذات الشئ: والى ما يعرض له نسبة الى الغير، وهى الهيآت الكمالية الاضافية، وهى كمالات الشئ فى نفسه، هى مبادئ اضافات له الى غيره؛ والثالث الاضافة المحضة. فالغنى المطلق ما لا يتوقف على غيره، ولا يتعلق به فى ثلاثة اشياء فى ذاته وفى هيآت متمكنة فى ذاته، كالشكل، وفى هيآت كمالية للشئ فى نفسه هى مبادئ اضافات له الى الغير، كالعلم والقدرة؛ والفقير هو الذى يتوقف على غيره ويتعلق فى شئ من هذه الثلاثة وحاصل الغنى المطلق راجع الى وجوب الوجود؛ والفقير المطلق الى امكان الوجود. وفائدة هذا الفصل انه جملة مقدمة يستعمله فيما بعد.

قال الشيخ:

فصل
‹في النور والظلمة›

(109) الشئ ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد هاهنا، اذ لست اعنى به ما يعدّ مجازيا، كالذى يُعنى به الواضح عند العقل، وان كان يرجع حاصله فى الاخير الى هذا النور. والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره، وهو النور العارض؛ والى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو النور المجرد والنور المحض. وما ليس بنور فى

حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو[٤٠٣] مستغن عن المحل، وهو الجوهر الغاسق، والى ما هو هيئة لغيره، وهى الهيئة الظلمانية. والبرزخ هو الجسم، ويرسم بانه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة. وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور، بقى مظلما.

وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الاعدام التى يشترط فيها الامكان، فانه لو فُرض العالم خلاً وفلكا لا نور فيه، كان مظلما ولازمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور[٤٠٤]. فثبت أن كل غير نور ونورانى مظلم. والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج فى كونه مظلما الى شئ آخر: فهذه البرازخ جواهر غاسقة، بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور، كالشمس وغيرها، وشاركت هذه فى البرزخية بما[٤٠٥] يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم. فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زائد على البرزخية وقائم بها، فيكون نورا عارضا، وحامله جوهر غاسق. فكل برزخ[٤٠٦] جوهر غاسق.

(110) والنور العارض المحسوس ليس بغنى فى نفسه، والا ما افتقر الى الغاسق. فلما قام به، فهو فاقر ممكن ووجوده ليس من الجوهر الغاسق، والا لازمه واطّرد معه، وليس كذا، كيف والشئ لا يوجب اشرف من ذاته؟ فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة وهيآتها الظلمانية. وستعلم ان[٤٠٧] الهيآت الظلمانية معلولة للنور وان كان عارضا ايضا وهى خفية، كيف توجب ما ليس اخفى منها او مثلها؟ فينبغى ان يكون معطى الانوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق، والا دخل فى هذا الحكم الذى هو على الجميع، فهو أمر خارج عن البرازخ والغواسق.

---

[٤٠٣] ل؛ س: ـ ما هو

[٤٠٤] بش؛ ش؛ ط: + فيه، س: ـ فيه

[٤٠٥] ط: ما؛ س: بما

[٤٠٦] ش؛ ط: + هو. س: ـ هو

[٤٠٧] ط: + اكثر. س: ـ اكثر

اقول: اعلم ان الشئ ينقسم فى حقيقة نفسه بالقسمة الاولى الى نور وضوء: والى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه. والمراد بالنور والضوء هاهنا واحد، اذ لا يعنون بالنور المعنى المجازى، كالواضح عند العقل، وان كان الواضح عند العقل يرجع حاصله فى الاخير[٤٠٨] الى هذا النور، فان النور هو الظهور، والواضح عند العقل لما كان ظاهرا، عنده فيكون نورا. ثم الوجود اما ان يكون نورا، او غير نور. والنور ينقسم الى ما لا يقوم بذاته، بل يفتقر الى محل يقوم فيه، وهو النور العارض المُسمّى «هيئة»: فقد يكون محله الانوار المجردة العقلية، وقد يكون محله الاجسام النيّرة. واما النور القائم بذاته، وهو الذى ليس بعضئ فى غيره، فهو النور المجرد والنور المحض: واما ما ليس بنور فى حقيقة ذاته اما ان يكون مستغنيا عن المحل، وهو الجوهر الجسمانى الغاسق وهو المظلم فى ذاته، فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه، اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره بسبب هيئة نورية حاصلة فيه من الغير وهى زائدة على الجسمية، وان لم يستغن عن المحل، فهو الهيئة العرضية الظلمانية، وهى المقولات التسع. ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة لا جرم سمّى الجسم «برزخا» ورسم «الجسم» بانه الجوهر الذى يقصد بالاشارة الحسية.

قوله: وقد شوهد من البرازخ.

اقول: اذا اشرقت الشمس والكواكب على الاجسام استنارت واضائت مهما لم يكن حجاب، فاذا حصل حجاب وزال عنها النور بقيت لا محالة مظلمة. واختلفت الحكماء فى الظلمة: فذهب المشاؤون الى ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شأنه ان يكون منوّرا وليس الهواء عندهم مظلما اذ لا يمكن عليه النور لشفيفه. واما الحكماء الاقدمون، فيقولون ان الظلمة عبارة عن عدم النور وانتفائه مطلقا دون اشتراط الامكان، فانه لا يلزم كون بعض اسماء السلوب مع الامكان

---

[٤٠٨] س: الآخر

اسماء الشئ من الاسماء ؛ كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع المواضع كذلك ، ويدل على ظلمة الهواء . انّا اذا فتحنا العين فى الليلة المظلمة ولم نر شيئا سمّينا ما عندنا ظلمة ، جبلا كان او جدارا او هواءا وغير ذلك مما قبل النور او لم يقبله . فعلم ان الهواء مظلم ويدلّ على ان الظلمة عدم النور فحسب .

انّا لو فرضنا العالم خلاً او فلكا لا نور فيه كان مظلما ولازمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور فيه ، وليس هذا الفرض ممتنعا بالنسبة الى العالم المفروض فيه ذلك ، وان امتنع بالنسبة الى علله ، فعند القدماء من المتألهين كل ما لا نور فيه فيكون مظلما ؛ كيف كان ؟ فالاعدام التى يشترط فيها الامكان هى الاعدام المقابلة للممكنات . واما الاعــدام المطلقة ، فــلا يشترط فيها الامكان ؛ وكل ما ليس بنور فى ذاته ولا بنورانى ، مظلم . والاجسام البرزخية اذا انتفى عنها النور لا تحتاج فى كونها مظلمة الى أمر آخر غير عدم النور من امكان او غيره ؛ فالبرازخ الجسمانية فى ذواتها جواهر مظلمة وان عرض لها ان تكون منوّرة ؛ فان الاجسام المتنوّرة تنقسم الى ما لا يزول عنها الضوء بل يلزمها لذاتها ، كالشمس والكواكب ما عدا القمر ، ومنها ما ليس كذلك . فالشمس وغيرها من الاجسام التى لازمها النور شاركت فى الجسمية والبرزخية ما يزول عنها النور من الاجسام المظلمة وفارقتها بالنور والضوء الدائم اللازم ، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ، والذى به الاشتراك نفس الجسمية فالذى به المفارقة والامتياز من النورية زائد على الجسمية البرزخية قائم بها ، فيكون لا محالة نورا عارضا ، فيفتقر الى حامل ، فحامله هى الجواهر الجسمانية المظلمة من حيث الجسمية النيّرة من حيث الهيئة النورية العارضة لها . فكل برزخ جسمانى من حيث الجسمية جوهر مظلم والهيئة النورية المحسوسة العارضة للاجسام ليست بعينه فى ذاتها ، والا لما افتقرت

الى الحلول فى الاجسام المظلمة، فلما افتقرت الى الحلول[٤٠٩] فيها، فهى مفتقرة فى ذاتها وكل مفتقر ممكن، فالهيئة النورية ممكنة، فوجودها ليس من الجواهر الجسمانية المظلمة والا لوجب ان يلازمها ويطّرد معها ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة، وليس الامر كذلك. ثم العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول، والنور اشرف من الجوهر الجسمانى المظلم، فيمتنع ان يكون الانوار العارضة فيه للجواهر الفاسقة الجسمانية معلولة لوجودها، واذا امتنع أن تكون الجواهر الجسمانية علة للانوار العرضية مع قيامها بذاتها، فالاولى ان لا تكون الهيآت الجسمانية الظلمانية علة للانوار المفتقرة الى القيام بها. وسيأتى ان اكثر الهيآت الجسمانية الظلمانية معلولة للنور وان كان عارضا، فكيف يجوز ان تكون علة له؟ ثم الهيآت الظلمانية خفية فى ذاتها، فكيف توجب ما ليس اخفى منها من الانوار العارضة او مثلها فى الخفاء مع ان العلة افضل من المعلول؟ فيجب أن يكون المُعطى لجميع الجواهر الجسمانية انوارها غير ماهياتها وهيآتها الجسمانية؛ ثم لو كان المعطى للاجسام البرزخية انوارها برزخ لوجب دخوله فى الحكم الذى على جميع الاجسام من انها لو كانت علة لوجود الانوار العرضية للازمتها ولكان الشئ علة لما هو اشرف منه، وهما باطلان. فالمعطى للاجسام أنوارها هو أمر خارج عن الاجسام المظلمة وهيآتها الفاسقة وهى الجواهر العقلية.

قال الشيخ:

فصل

‹فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرد›

(111) النواسق البرزخية لها أمور ظلمانية، كالاشكال وغيرها، وخصوصيات للمقدار؛ وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ الا ان له تخصصا مّا

---

[٤٠٩] ل: ـ فى الاجسام ... الحلول

ومقطعا واحدا ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الاشياء التى تختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، والا تشاركت فيه البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، والا استوى الكل فيها. فله ذلك من غيره، اذ لو كان الشكل وغيره من الهيئة الظلمانية غنية، ما توقف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت فى تحقيق وجودها الى المخصصات من الهيآت الظلمانية وغيرها. فان البرازخ لو تجرّدت عن المقادير والهيآت، لا يمكن تكثرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصص ذات كل واحد. وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميّزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هى، اذ لو كان كذا، ما[410] اختلفت فى البرازخ، وقد اختلفت.

والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من[411] بعض، اذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة. وستعلم من طريق أُخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ. والبرزخ وهيآته الظلمانية والنورية، لما لم يكن وجود شئ منها عن شئ على سبيل الدور، لامتناع توقف شئ على ما يتوقف عليه، فموجده موجده فيتقدم على موجده ونفسه، وهو محال. واذا لم تكن غنية لذاتها، فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية، فيكون نورا مجردا. والجوهر الغاسق جوهريته عقلية وغاسقيته عدمية؛ فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو فى الاعيان مع الخصوصيات.

اقول: الاجسام البرزخية لها هيآت وعوارض ظلمانية، كالاشكال والالوان والطعوم والروائح وغير ذلك من العوارض. ولها ايضا خصوصيات المقادير. فان المقدار، وان لم يكن زائدا على الجسم على ما عرفته الا ان خصوصيات المقادير ومقاطعها وحدودها المخصوصة، وهى التى تمتاز بها المقادير وينفرد بها مقدار عن

---

[410] ط: كذلك لما. س: كذا ما

[411] پش، ش؛ ط: عن. س: من

مقدار؛ وما تختلف به الاجسام البرزخية ليست لها لذاتها ، والا لتشاركت فيه الاجسام؛ وكذلك ليس حدود المقادير لها لذاتها ، والا لوجب استواء الكل فيها . فكانت مقادير الاجسام متساوية كلها وليس؛ فلا بد ان يكون لها ذلك من مفيد خارجي[٤١٢]؛ ثم الشكل والمقادير الخاصة وغيرهما من الهيآت والعوارض الظلمانية لو كانت لذاتها مستغنية لم يتوقف وجودها على وجود الاجسام البرزخية التي هي محالها ، وكذا لو كانت الجواهر الجسمانية بذاتها غنية لم تفتقر في تحقق وجودها الى ما يخصصها من الهيآت والعوارض الظلمانية وغيرها من المخصص الخارجي؛ فان الجواهر الجسمانية لو فرضنا تجردها من الاشكال والمقادير وغيرها من الهيآت الظلمانية لم يمكن أن تتكثر لعدم المميّز من الهيآت المفارقة المقتضية للتميز والتكثر؛ واذا لم تستغن الجواهر الظلمانية عن الهيآت العارضة للاجسام ولا الهيآت عن الاجسام المظلمة وليس يمكن أن تتخصص ذات كل واحد من الاجسام وهيآتها بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده ولا يمكن ان يقال ان مميزات الاجسام البرزخية هي الهيآت اللازمة للحقايق الجسمانية بحيث تقتضيها الاجسام لذاتها . فان الأمر لو كان كذلك لوجب ان لا تختلف الاجسام فيها لكنها مختلفة ، فليست الماهية الجسمية مقتضية للهيآت المميّزة .

ثم الحدس الصحيح يحكم بان الجواهر الظلمانية الميتة لا يوجد بعضها بعضا ، اذ لا اولوية بحسب الحقيقة الجسمية لعلية بعض ومعلولية الآخر من العكس على انك ستعرف من طريق آخر أن الجسم لا يمكنه ايجاد جسم آخر. والجواهر الجسمانية وهيآتها لما امتنع ان يوجد كل واحد منهما الآخر على سبيل الدور لامتناع توقف كل منهما على ما يتوقف عليه الآخر بحيث يلزم ان يوجد كل واحد منهما موجده ، فيتقدم على موجده ونفسه ، وذلك محال . واذا لم تكن الجواهر المظلمة مستغنية بذاتها ولا الهيآت النورية والظلمانية ، فكلها مفتقرة الى ما هو

---

[٤١٢] ل: خارج

خارج عنها من الاجسام والاعراض، وذلك الخارج هو النور المجرد عن المواد بالكلية. والجوهر الغاسق، وهو الذى لا نور فيه، جوهريته أمر عقلى على ما عرفت، وغاسقيته عدمى، فيمتنع وجوده فى الاعيان من هاتين الحيثيتين، وانما يوجد فى الاعيان مع الخصوصيات من شكل معيّن ومقدار معيّن ووضع معيّن واين معيّن، وغير ذلك.

قال الشيخ:

ضابط ‹في ان النور المجرد لا يكون مشارا اليه بالحس›

(112) لما علمت ان كل نور مشار اليه فهو نور عارض، فان كان نور محض، فلا يشار اليه ولا يحل جسما، ولا يكون له جهة اصلا.

اقول: قد مرّ ان كل مشار اليه اشارة حسية بالذات، فهو جسم. وان كانت الاشارة الحسية اليه بالعرض، فهى الاعراض الجسمانية اما ظلمانية، كالاشكال والمقادير المخصوصة والالوان وغير ذلك؛ واما نورانية، وهى الانوار العارضة، كنور الشمس والكواكب والنيرات وما اشبه ذلك؛ واما اذا كانت الانوار مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بذاتها، وهى الانوار المحضة على الحقيقة فانه لا يمكن الاشارة الحسية اليها ويمكن الاشارة العقلية بصريح العرفان. وما هذا شأنه لا يحل الاجسام ولا يكون له جهة ولا مكان بالكلية.

قال الشيخ:

ضابط ‹في ان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد›

(113) النور العارض ليس نورا لنفسه، اذ وجوده لغيره، فلا يكون الا نورا لغيره. فالنور المحض المجرد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد.

اقول: النور ينقسم الى قسمين: الى نور لنفسه والى نور لغيره، ونعنى بكونه نورا لنفسه ان يكون قائما بذاته مدركا لها غير غائب عنها؛ وبكونه نورا لغيره ان لا يقوم بذاته ولا يدركها؛ والانوار العارضة سواء كانت قائمة بالمجردات او

بالاجسام فليست انوارا لذواتها ، اذ وجودها ليس لذواتها ، بل لغيرها فهى لا محالة انوار للغير التى هى محالّها . فاما الانوار المجردة المحضة ، فانها انوار لذاتها لقيامها بذاتها وادراكها لذواتها ، فهى انوار لذواتها لا لغيرها . فكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها .

قال الشيخ:

فصل اجمالى

‹فى ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد›

(114) كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانية فى الغير، اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها فضلا عن الظلمانية، فهو نور محض مجرد لا يشار اليه.

اقول: كل من له ذات لا يغفل عنها اصلا ، فهى غير جوهر غاسق جسمانى لظهور ذاته عند ذاته وعدم ظهور الجواهر الغاسقة الظلمانية عند ذاتها ، ولا يجوز ان تكون تلك التى لا يغفل عن ذاتها هيئة ظلمانية فى الاجسام، فان الهيئة النورية لما لم تكن نورا لذاتها ، فالاولى ان لا تكون الهيئة الظلمانية نورا لذاتها غير غافلة عن ذاتها ، فلا بدّ وان تكون الذات التى لا يغفل صاحبها عنها ، وهى الظاهرة لذاتها نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه ولا جهة ولا مكان له .

قال الشيخ:

فصل تفصيلى

‹فى ما ذكرناه ايضا›

(115) هو ان الشئ القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته فى

ذاته، فان علمه ان كان بمثال ومثال الانانية[٤١٢] ليس هي، فهو بالنسبة اليها هو والمدرَك هو المثال حينئذ، فيلزم ان يكون ادراك الانانية هو بعينه ادراك ما هو هو، وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها، وهو محال، بخلاف الخارجيات: فان المثال وما له ذلك كلاهما هو. وايضا ان كان بمثال ان لم يعلم انه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه: وان علم انه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصوّر ان يعلم الشئ نفسه بأمر زائد على نفسه، فانه يكون صفة له. فاذا حكم ان كل صفة زائدة على ذاته، كانت علما او غيره، فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها، فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

(116) وانت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها، واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة او زائد، فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها او الغير الغائبة عن نفسها. فيجب ان يكون ادراكها لها لنفسها كما هي، وانه لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيآت الظلمانية والنورية، ليست من المدرِك منك، فليس المدرِك منك بعضو ولا أمر برزخي والا ما غابت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول. والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها او تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع او المحل، ليست بأمر مستقل تكون ذاتك نفسها هي. وان أخذت الجوهرية معنى مجهولا وادركت ذاتك لا بأمر زائد ادراكا مستمرا، فليست الجوهرية الغائبة عنك كل ذاتك. ولا جزء ذاتك فاذا تفحصت، فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدرِكا لذاته وهو «انانيتك». وفيه شاركك كل من ادرك ذاته وانانيته. فالمدركية اذن ليست بصفة ولا أمر زائد، كيف ما كان؟ وليست جزءا لانانيتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ اذا كان وراء المدركية والشاعرية،

---

[٤١٢] يش: ش؛ + مثال الانانية «مع ن» في النسخة المشهورة، ومثال الانانية «مع همزة» كما على

فيكون مجهولا ، ولا يكون من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها . فتبيّن من هذا الطريق ان الشيئية ليست بزائدة ايضا على الشاعرية[٤١٤] ؛ فهو الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له ، بل هو نفس الظاهر لا غير ، فهو نور لنفسه ، فيكون نورا محضا . ومدركيتك لا شئ آخر تابع لذاتك ، واستمداد المدركية عرضى لذاتك ، وان فرضت ذاتك إنيّة تدرك نفسها ، فيتقدم نفسها على الادراك ، فتكون مجهولة ، وهو محال ؛ فليس الا ما قلنا . واذا اردت ان يكون للنور عندك .

(117) ضابط: فليكن ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته ، وهو أظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته . والانوار العارضة ايضا ظهورها لامر زائد عليها ، فتكون فى نفسها خفية ، بل ظهورها انما هو لحقيقة نفسها . وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور ، فيكون فى حدّ نفسه ليس بنور ، فيُظهره شئ آخر ، بل هو ظاهر وظهوره نوريته . وليس كما يتوهّم فيقال «نور الشمس تظهره ابصارنا » ، بل ظهوره هو نوريته ، ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس ، لم تبطل نوريته .

اقول: كل شئ قائم بذاته مدرِك له فاما ان يكون مدركا لذاته بذاته ، او بغيرها . فان كان مدركا لذاته بغير ذاته فذلك الغير هو المدرِك للذات لا بدّ وان يدرك غيره ، وكل من ادرك غيره فله ان يدرك بالفعل انه هو المدرك للغير وهو ادراك منه لذاته ؛ وكل ما دون النفس اذا ادرك النفس يكون قد ادرك ذاته ، وليس ذلك الغير جسمانيا فانه لا يدرك المجرد عن المادة الذى هو النفس ، والمدرك المجرد

فى تسخة مكتوبة من نسخة مقروة على المصنف ، رضى اللّه عنه ، مقابل بها ايضا وهذه النسخة اصح ، ولهذا غيّر فى تلك النسخة «الانانية» «مع ن بعد الالف» حيث كان الى «الانائية» «مع همزة بعد الالف»

[٤١٤] ط: ـ الشاعر ، س: الشاعرين

لا بدّ وان يكون مجردا : ولا نعنى بالنفس الا ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره، ويعود الكلام الى الغير المدرك لذاته ولغيره، اهو مدرك لذاته بذاته ام بغيرها ؟ وليس بالغير، لئلا يتسلسل الى غير النهاية، فهى بذاتها لا بغيرها . ولان كل عاقل اذا رجع الى ذاته يعلم انه هو المدرك لذاته بذاته لا ان غيره هو المدرك وهو بديهى يكفى فيه التنبيه والاخطار بالبال، وهو من الضروريات عند الاذكياء والمفتقر الى التنبيه عند غيرهم؛ فثبت ان كل قائم بذاته مدرك لها فادراكه لذاته بذاته ولا يجوز ان يكون ادراكه بذاته بحصول أثر لذاته فى ذاته لان ذلك الاثر الحاصل من الذات فى الذات ان كان غير مطابق للذات فلا تكون النفس مدركة لذاتها ؛ وان كان الاثر مطابقا لذات النفس فهو صورتها ومثالها ويمتنع ان تدرك النفس ذاتها بصورة، والمثال لذاتها فى ذاتها وجوه: الاول، ان علم النفس بذاته ان كان بصورة ومثال، والصورة والمثال الذى فى النفس ليس هو النفس بعينه، بل صورتها ومثالها وهى زائدة على ذات النفس. ومثال الانانية التى هى النفس غير النفس بالضرورة، فلو كان ادراك القائم بذاته المدرك لها بصورة ومثال لذاته فى ذاته لزم ان يكون ادراك الانانية بعينها ادراك ما هو هو، اى ادراك ما هو مثال وصورة له، وان يكون ادراك القائم بذاته المدرك لذاته ادراك غيره، وهو محال، لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ما به انانيته لا لصورتها ومثالها : هذا بخلاف الخارجيات التى يدركها بالصورة والمثال، فالمثال وما له ذلك المثال كلاهما هو المدرك: الثانى، لو كان القائم بذاته المدرك لها مدركا لها بالصورة والمثال، فان علم ان ذلك المثال مثال ذاته وصورتها فيكون قد ادرك ذاته لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته وان لم يعلم ذاته وفُرض عالما ، هذا خلف: الثالث، لو كانت الذات القائمة بذاتها المدركة لها بالصورة والمثال فتلك الصورة والمثال ان كانت صورة ومثالا للذات من حيث هى مطلقة، لزم ان لا تدرك الذات المتخصصة من حيث هى هذه الذات المتخصصة. ونحن نتكلم

فى ادراك الذات من الجهة المتخصصة وان كانت الصورة والمثال التى للذات متخصصة، فهو محال. فان كل صورة فى الذات المجردة كلية، فلا تدرك بها الذات المتخصصة الجزئية؛ وكل ذات قائمة بذاتها مدركة لها لا تدرك ذاتها بصورة ومثال كلية ولا جزئية.

قوله: وكيف ما كان لا يتصور ان يعلم الشئ نفسه بأمر زائد على نفسه.

اقول: هذا وجه خاص يدلّ على ان الشئ القائم بذاته المدرك لها لا يمكن ان يعلم ذاته بأمر زائد على ذاته، سواء كان ذلك الامر صورة ومثالا للذات، او لم يكن، فانه حينئذ على تقدير جوازه يكون صفة للذات. وانت تعلم ان كل صفة للذات فانها زائدة عليها سواء كانت تلك الصفة علما وقدرة او ارادة او غير ذلك من الصفات، واذا كانت الصفة للذات المعلولة بالصفة يلزم ان يكون العلم بالذات سابقا على جميع الصفات، فان علم صفة الذات فرع على علم الذات، وحينئذ لا يكون قد علم الذات بالصفات الزائدة المفروضة ان علم الذات بها، وانت، وكل مدرك لذاته، لا يغيب عن ذاته وعن ادراكه لها دائما، واذا بطل ان يكون الادراك للذات بصورة ومثال او أمر زائد فلا تحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لذاتها او الغير الغائبة عن ذاتها، فيجب ان يكون ادراك الذات لذاتها، كما هى بنفس ذاتها، ولا يمكن ان تغيب عن ذاتها طرفة عين ولا عن جزئها على تقدير ان يكون لها جزء فانه يمتنع ادراكك الكل بدون جزئه ولما ادركت ذاتى ادراكا مستمرا بنفس ذاتى دون ما يفرض جزء بدنى او عضوى، من قلب او دماغ او كبد او غير ذلك من الاعضاء والاجرام والهيآت الظلمانية والنورية، فليست هذه بذاتك ولا جزء من ذاتك. فليس المدرك منا عند الادراك بعضو ولا أمر جسمانى والا لم يغب عنه وحيث غبنا عن البدن وجميع اعضائه؛ وكلما توهم انه نفس او جزء نفس واستمر شعورنا بذواتنا من غير غفلة ولا زوال، فليست هذه الاشياء شيئا من المدرك. وقد عرفت ان الجوهرية من الاعتبارات

والصفات الذهنية التى لا وجود لها فى الخارج، وما قيل انها الموجود لا فى موضوع او لا فى محل، فالوجود أمر اعتبارى ولا فى موضوع او محل أمر سلبى ويمتنع ان يكون الامر الاعتبارى او السلبى شيئا مستقلا تكون الذات المدركة نفسها؛ وان أخذت الجوهرية معنى مجهولا، كما هو رأى بعض المشائين، وادركت مع ذلك ذاتك دون أمر زائد على ذلك ادراكا مستمرا من غير غفلة عنها فحينئذ لا تكون تلك الجوهرية المجهولة الغائبة عنك كل ذاتك ولا جزءا منها. فالحق ان الجوهرية عبارة عن كمال ماهيتها فليس الكمال أمرا مستقلا فى الاعيان يكون نفس الذات، فاذا فتشت وتفحصت فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك، وفيه يشاركك كل من ادرك ذاته وانانيته، فالمدركية التى هى نفس الظهور هى حقيقة النفس.

قوله: فالمدركية اذن ليست بصفة.

اقول: يريد بذلك ان ادراك الأنانية الذى هو عبارة عن نفس الظهور، وهو حقيقة النفس، لا أمر زائد عليها، وان زاد الادراك على الذات فى مواضع أُخرى؛ وليست المدركية جزءا لانانيتك فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ؛ وكذلك اذا كانت الأنانية وراء المدركية والشاعرية فتكون مجهولة فلا تكون نفس ذاتك ولا جزءا منها وهى التى شعورى بها مستمر لا يزيد عليها؛ واذا ظهر ان المدركية غير زائدة على الذات فالشيئية غير زائدة على الذات التى هى نفس الشاعرية، فالنفس الناطقية هى نفس الظهور وهو الظاهر لنفسه بنفسه دون خصوص، فانه ليس معه خصوص بحيث يكون الظهور صفة او حالا له، بل عن نفس الظاهر لا غير، فيكون نورا لنفسه، فهو لا محالة نور محض؛ فالظهور حقيقته والاظهار صفته، ومدركيتك لاشياء أُخرى تابع لذاتك لا نفس ذاتك ولا جزءا منها. واما استعداد المدركية، فانه عرضى لذاتك ايضا خارج عن حقيقتها، وان فرضت ذاتك إنيّة موجودة تدرك ذاتها فيلزم ان تتقدم ذاتها على الادراك وكل ما تتقدم ذاته على

الادراك يكون مجهولا فالذات المدركة لذاتها التى هى عبارة عن الظهور والصفا والادراك مجهولة، وذلك محال. فانى اعلم بالضرورة انى ادرك ذاتى ادراكا مستمرا لا اغيب عنه وذلك نفس الظهور الروحانى. وان اردت ان يكون للنور عندك ضابط فليكن عبارة عن الظاهر فى حقيقة نفسه لنفسه المظهر لغيره من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته، وهو اظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته، ولا يمكن ان يكتسب هذا وامثاله بحد ولا رسم ولا يعلم بحجة وبرهان؛ هذا كله فى الانوار القائمة بذاتها المجـردة عن المواد، واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهى وان كانت انوارا لغيرها من المحال التى هى فيها، فليس ظهورها زائدا عليها بحيث تكون فى نفسها خفية، بل هى نفس الظهور المفتقر الى محل، فظهورها انما هو بحقيقة نفسها ولا ينبغى ان يظن ان النور يحصل اولا ثم يلزمه الظهور حتى يلزم ان يكون فى حد نفسه ليس بنور مفتقر الى شئ آخر من الانوار يظهره، فلا يكون النور نورا، هذا خلف؛ بل هو ظاهر فى ذاته وظهوره نوريته لا غير. واما ما يتوهم من ان نور الشمس او غيره من الانوار يظهره ابصارنا فليس بحق، بل ظهوره هو نفس نوريته فانه لو عدم الناس كلهم وجميع الحيوانات الحساسة الباصرة لم يمكن ان يبطل نوريته.

قال الشيخ:

(118) عبارة أُخرى: ليس لك ان تقول «أنيتى شئ يلزمه الظهور فيكون ذلك الشئ خفيا فى نفسه»، بل هى نفس الظهور والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشئ حقيقة وماهية وعدم الغيبة أمر سلبى لا يكون ماهيتك؛ فلم يبق الا الظهور والنورية. فكل من ادرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته، هذا احدى الطرائق.

اقول: ذكر فى هذا «الفصل» ما ذكره فى الفصل الذى قبله، لكن ذكره بعبارة أُخرى لانه من المباحث الحكمية المهمة، فان بهذا البحث يتحصل للانسان

بصيرة بمعرفة نفسه. فان معرفة النفس اهم الابحاث الحكمية وهى أُم الحكمة واصل الفضائل ومعرفة دقايق الحكمة واسرار الحكماء المتألهين موقوف على معرفتها، كما جاء فى الوحى القديم: «اعرف نفسك يا انسان، تعرف ربك»؛ وقال النبى صلى الله عليه وسلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه»: وقال افلاطون «من عرف ذاته، تأله»: وقال ارسطوطاليس «معرفة النفس بعينه فى كل حق معونة عظيمة»؛ وامثال هذا كثير فى كلام الفضلاء المتألهين.

اذا عرفت هذا فنقرر ما ذكره فى العبارة فنقول: ليس كل من له ذات مجردة عن المادة ان يقول «ان أنيتى شئ يلزمه الظهور» حتى يلزم من ذلك ان يكون ذلك الشئ خفيا فى ذاته، بل هو نفس الظهور والنورية والصفا والاشراق لا غير. وقد مرّ ان الشيئية والجوهرية من المحمولات العقلية والصفات الاعتبارية وكذا كون الشئ حقيقة وذاتا وماهية وامثال ذلك. وقولهم «ان الادراك عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة» فعدم الغيبة قيد سلبى يمتنع ان يكون ذات النفس. واذا لم تكن هذه الاشياء المذكورة ماهية النفس، فبقى ان تكون نفس الظهور والنورية. وكل من ادرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض فهو ظاهر لذاته، ومدرك لذاته فالمُدرِك والمُدرَك والادراك هاهنا واحد، كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا، هذا هو آخر الطريق.

قال الشيخ:

حكومة

‹فى ان ادراك الشئ نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادّة كما هو مذهب المشائين›

(119) ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ والمواد، لم يلزم الا ان يكون طعما لنفسه لا غير. والنور اذا فُرض تجرده يكون نورا لنفسه؛

فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك، ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه بل طعما لنفسه فحسب. ولو كفى فى كون الشئ شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ، كما هو مذهب المشائين، لكانت الهيولى التى اثبتوها شاعرة بنفسها، اذ ليست هى هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، وهى مجردة عن هيولى أُخرى، اذ لا هيولى للهيولى، ولا تغيب عن نفسها، اذ عُنى بالغيبة بعدها عن نفسها؛ وان عُنى بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور فى المفارقات الى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشائين كون الشئ مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه. والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيآت، فهب ان الهيآت منعتها المادة، فالمادة ما الذى منعها. واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيآت التى سمّوها «صورا». والصور اذا حصلت فينا، ادركناها، وليست الهيولى فى نفسها الا شيئا مّا مطلقا او جوهرا مّا عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا. فلا شئ فى حدّ نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلِمَ ما ادركت ذاتها بهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولِمَ ما ادركت الصور التى فيها على انّا بيّنا حال الجوهرية والشيئية وان امثالهما اعتبارات عقلية؟

(120) ثم قال هؤلاء: ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود. واذا بُحث عن الهيولى على مذهبهم رجع[٤١٥] حاصلها الى نفس الوجود، اذ التخصص انما هو بالهيآت الجوهرية كما سبق، فليس شيء هو نفس الماهية مطلقا، بل اذا ثبت خصوص[٤١٦]، فيقال له انه ماهية او موجود. والهيولى لا تبقى الا ماهية مّا او وجود مّا؛ فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا مّا، فكان واجب

٤١٥ ن، س: يرجع

٤١٦ ط، س: يثبت خصوص

الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا[٤١٧]؛ واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب ايضا في الهيولى، لانها موجود فحسب؛ وبطلان هذه الاقاويل ظاهر. فثبت ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. واذا فُرض النور العارض مجردا، كان ظاهرا في نفسه لنفسه. فما حقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه حقيقته[٤١٨] حقيقة النور المفروض مجردا، فان «الهُو هُو» ينعكس راسا براس.

اقول: يريد ان يبيّن ان الادراك ظهور الشئ لذاته او كونه نورا لذاته، ويبطل مذهب المشائين القائلين بان الادراك عبارة عن كون الشئ مجردا عن المادة؛ والا لزم عند فرض الهيآت الظلمانية مجردة ان تكون ظاهرة لذاتها، فكانت نورا لذاتها، فانّا اذا فرضنا الطعم مجردا عن المواد الجسمانية لا يلزم ان يكون طعما بخلاف النور، فانّا اذا فرضناه مجردا عن المواد الجسمانية[٤١٩] كان نورا لنفسه، وحينئذ يلزم ان يكون ظاهرا لنفسه، وهو الادراك. فان كل ظاهر لنفسه فهو مدرك، ولا يلزم ان يكون الطعم عند فرضنا تجرده ظاهرا لنفسه، اذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور، بل الذي يلزمه ان يكون طعما لنفسه فقط؛ وذهب المشاؤون انه يكفي في كون الشئ شاعرا بنفسه ومدركا لها تجرده عن الهيولى والبرازخ الجسمانية، ولو كان ذلك حقا، كما زعموا، لزم ان تكون الهيولى الاولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها مدركة لها، فان الهيولى على رأيهم لما لم تكن هيئة لغيرها، بل كانت ماهيتها لها وهي مجردة عن هيولى أُخرى، فانه لا هيولى للهيولى، لزم ان تكون شاعرة بذاتها ومدركة لها فلا تغيب عن نفسها اذ عُني بالغيبة بُعدها عن نفسها وعدم خلوّها عن الهيولى وان عُني بعدم الغيبة الشعور بالذات، فليس

---

[٤١٧] يش؛ ش: ـ تعالى ان يكون هكذا
[٤١٨] ل: ـ انه ... حقيقته
[٤١٩] ل: ـ الجسمانية

بصحيح. اذ لا يرجع الشعور فى المفارقات العقلية الى عدم الغيبة، بل الحق ان عدم الغيبة كناية وتجوز عن الشعور بالذات على هذا التقدير، فان بعض الحكماء عرّف العقل انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة وهذا اولى من قولهم ان التعقل حضور الشئ للذات المجردة عن المادة فان الشئ لا يحضر عند ذاته لكنه لا يغيب عنه، فهو اعم. وكان عند جماعة المشائين كون الشئ مجردا عن المادة هو غير غائب عن ذاته هو ادراكه.

ولقائل ان يقول: ان المادة نفسها كما اعترفوا به انه يحصل تخصصها بالهيآت الجسمانية فهب ان الهيآت العرضية الجسمانية منعتها المادة التى هى حالة فيها عن التجرد عن المادة وعدم الغيبة الذى هو عبارة عن الادراك، فالمادة نفسها ما الذى منعها عن ذلك وهى مجردة عن مادة أُخرى وماهيتها لنفسها، فيجب ان لا تغيب عن ذاتها فان عدم الغيبة، كما مرّ، هو عدم بُعدها عن ذاتها، فيلزم ان تكون مدركة لذاتها ولما يحلّ فيها كالمجردات العقلية وقد اعترف المشاؤون بان الهيولى انما تتخصص بالهيآت التى تُسمّى عندهم «صورا جوهرية»: والصور اذا حلّت فى ذواتنا وحصلت لنا ادركناها، وليست الهيولى فى ذاتها الا شيئا مّا مطلقا او جوهرا مّا اذا قطعنا النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما هو رأيهم اللازم عنه ان لا يكون شئ فى حد ذاته اتم بساطة من الهيولى الاولى، لا سيّما اذا أخذ جوهريتها عبارة عن سلب الموضوع، كما قالوا ان الجوهر موجود لا فى موضوع والموجود أمر اعتبارى والباقى أمر سلبى، وسائر الصور والاعراض كلها خارجة عن ماهية الهيولى، فلم يبق الا شئ مّا مطلقا على ما يلزمهم وهى مجردة عن المادة، فذاتها حاصلة لذاتها فلِمَ ما ادركت ذاتها بسبب هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء وشدة بساطتها ؟ ولِمَ ما ادركت الصور الجوهرية والهيآت العرضية الحالّة فيها ؟ على انك عرفت ان الجوهرية والشيئية والوجود وامثالها كلها اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الاعيان. فيكون الهيولى اللازم ان يكون على رأيهم شيئا مّا مطلقا

او جوهرا مّا أمرا عقليا ولان الحالّية والمحلّية فرع الوجود والتمييز، فكيف يجوز حلول الصورة التى يقولون بها فى شئ مّا مطلقا غير معين؟

ثم ان جماعة المشائين قالوا ان الواجب لذاته تعالى مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود، فانهم يصرّحون بانه وجود محض، اذ وجوده عندهم نفس ماهيته؛ واذا تفحصت عن الهيولى وفتّشت على رأيهم يرجع حاصلها وحقيقتها الى نفس الوجود، فان التخصص عندهم انما هو بالهيآت الجوهرية كما عرفت ذلك؛ وليس شئ فى الوجود يكون هو نفس الماهية مطلقا وجميع الموجودات انما توجد وتثبت بخصوصياتها المعينة. فيقال ان الشئ ماهية او موجود معين. واما الهيولى على رأيهم فلا تبقى الا ماهية مّا او وجودا مّا غير معين، واذا كانت الهيولى على ما يزعمون مفتقرة الى الصور الجوهرية، فافتقارها ان كان لنفس كونها موجودا مّا؛ والواجب لذاته لما كان نفس الوجود، فيصدق عليه كونه موجودا مّا وجب افتقاره الى الصور كالهيولى، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ثم الواجب لذاته تعالى لما كان تعقل ذاته المقدسة وجميع الموجودات لمثل هذه البساطة المذكورة فى الهيولى ان حقيقتها ترجع الى انها موجود مّا؛ والواجب لذاته نفس الوجود المحض فكان يجب ان تكون الهيولى عاقلة لذاتها، والاشياء ايضا لانها موجود مّا، لا غير، وبطلان هذا بيّن. فثبت بهذا البيان الواضح ان كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه وظاهر لنفسه، وبالعكس ان كل ما هو نور لنفسه وظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته. واما النور العارض اذا فرضنا مجردا عن المواد كان قائما بذاته، فهو ظاهر فى نفسه لنفسه؛ ويلزم من هذا ان يكون كلما كانت حقيقته انه الظاهر فى نفسه لنفسه فحقيقته حقيقة النور المفروض مجردا عن المحال والمواد بالكلية، فان «الهُو هُو» ينعكس كما عرفت رأسا برأس.

قال الشيخ:

فصل
«فى الانوار واقسامها»

(121) النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه، والى نور فى نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت انه نور لغيره، فلا يكون نورا لنفسه وان كان نورا فى نفسه، لان وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا لنفسه على ما عرفت. والحياة هى ان يكون الشئ ظاهرا لنفسه، والحى هو الدرّاك الفعّال، فالادراك عرفته. والفعل ايضا للنور ظاهر، وهو فيّاض لذاته[٤٢٠]. فالنور المحض حى وكل حى فهو نور محض. والغاسق ان ادرك ذاته كان نورا لذاته، فلم يكن جوهرا غاسقا. وان اقتضى البرزخ او غاسق مّا من حيث هو كذا الحياة والعلم، لكان يجب على مشاركه ذلك، وليس كذا. وان فُرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق؛ وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فانه غاسق فى نفسه: كيف يظهر له شئ اذ لا بد لمن يظهر له شئ ان يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟ فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شئ قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فان كان شئ مّا مدركا منهما لذاته، فلا يكون الا ما له ذاته منهما، وهو البرزخ. فان البرزخ والهيئة شيئان لا شئ واحد، ودريت انه غير ظاهر فى نفسه.

اقول: يريد ان يتكلم فى بقية الانوار المجردة وعلة ادراكها لذاتها وغيرها فى الهيئات النورية وغيرها من البرازخ والهيئات وعلة عدم ادراكها لذاتها ولغيرها وما يتعلق بذلك. فقسّم النور الى نور فى نفسه لنفسه، وهذا شأن الانوار المجردة

---

[٤٢٠] ط: بالذات. س: لذاته. بش: ش: + فى بعض النسخ: فانه فياض بالذات

العقلية، فانها موجودة فى نفسها فى الاعيان وهى مدركة لذواتها وظاهرة لانفسها فلا تغيب عن نفسها؛ والى نور هو لغيره، وهى الانوار العارضة التى هى لمحالّها لا لانفسها فهى وان كانت انوارا فى انفسها لظهورها واشراقها فى نفس الامر، فليست انوارا لانفسها بمعنى كونها لانفسها وظهور ذواتها لذواتها اذ وجودها لغيرها فلا تكون مدركة لانفسها. واما الجواهر الجسمانية الغاسقة، فلما لم تكن ظاهرة فى انفسها لعدم النورية فيها من حيث الجوهرية الجسمية لم تكن ظاهرة لانفسها، فلا تكون مدركة اصلا، لا لذواتها ولا لغيرها. والحياة لما كانت عبارة عن كون الشئ ظاهرا لنفسه، وكان الحى هو الدرّاك الفعّال والادراك على ما مرّ هو ظهور ذات الشئ لذاته، والفعل من خاصية النور الظاهر فانه فيّاض الذات لذاته، فيلزم ان يكون النور المحض هو القائم بذاته المجرد عن الحوامل حيّا، وكل حى لا بدّ وان يكون نورا محضا.

واما الجوهر الجسمانى الغاسق، فيمتنع ان يكون مدركا لذاته اذ لو ادرك ذاته كان نورا لذاته وظاهرا لذاته، فلم يكن جوهرا جسمانيا غاسقا، وفُرض كذلك، هذا خلف. ولو اقتضى الجسم البرزخى، او جسم مّا، من حيث الجسمية الحياة والعلم لوجب حصول الحياة والعلم لكل ما يشاركه من الاجسام ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، وليس الامر كذلك؛ ولا يجوز ان يقال انّنا نفرض الحياة والعلم للجوهر الجسمانى الغاسق لا لذاته، بل لهيئة حالّة فى ذاته زائدة عليه، لانّا نقول تلك الهيئة الحالّة فى ذات الجسم ان كانت ظلمانية، فليست ظاهرة بذاتها ولا لذاتها، فلا تكون هيئة ولا مدركة لذاتها، فكيف لا يكون الجسم الجمادى وهى غير حية ولا عالمة حية وعالمة؟ وان كانت تلك الهيئة الحالّة فى الجسم نورية عرضية له، فهى وان كانت ظاهرة فى نفسها لنوريتها، فليست ظاهرة لنفسها، فانها نور لغيرها لا لنفسها، فليست حيّة ولا عالمة، فلا يكون الجسم بسببها حيّا عالما. والى هذا أشار بقوله «وان فُرض للجوهر الغاسق

حياة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق»، وايضا تلك الهيئة لما لم تكن ظاهرة لنفسها لكونها نورا لغيرها لا لنفسها، فلا تظهر ذاتها لذاتها وان كانت ظاهرة في نفس الامر وليست ظاهرة للجسم، فانه لما كان في نفسه مظلما فلا يمكن ان يظهر له شئ اذ ان ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره في نفسه، وظهور نفسه لنفسه، فانه لا بدّ لمن يظهر له شئ ان يكون لنفسه ظهور في نفسه اذ يمتنع ان يشعر بغيره من لا يشعر بذاته. ولما كانت الجواهر الجسمانية غير ظاهرة لا نفسها وكذلك الهيئات لا يظهر لانفسها ولا الهيئة ظاهرة للجسم ولا الجسم للهيئة، على التفصيل الذى سبق بيانه، فلا يمكن ان يحصل من الجسم والهيئة أمر ظاهر لنفسه ومدرك لها.

ثم الهيئة لما كان وجودها لغيرها ام يحصل منها ومن الجسم شئ يقوم بنفسه، بل القائم منهما بنفسه هو الجسم البرزخى لا غير: فان كان شئ منهما مدركا لذاته، فليس ذلك الا ما له ذاته منهما وهو الجسم البرزخى، فان الجسم والهيئة شيئان لا شئ واحد، وقد عرفت أنه غير ظاهر في نفسه، فلا يكون ظاهرا لنفسه فليس بمدركة لذاته ولا لغيره وهو المطلوب.

قال الشيخ:

(122) ايضاح آخر: نقول يجوز ان يكون شئ يُظهر الشئ لغيره، كالنور العارض للمحل، وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. واذا كان الشئ اُظهر أمرا لغيره ينبغى ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتى يظهر عنده أمر مّا. واذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز ان يكون أمر يُظهر الشئ لنفس ذلك الشئ على اَن يصير به الشئ ظاهرا عند نفسه، اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفى نفسه عن نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يُظهر نفسه لنفسه شئ مّا ابدا. كيف ويستدعى إظهار غيره نفسه لنفسه ان تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك، وهو

محال[٤٢١]. والبرزخ خفى لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شئ.

(123) وايضا من طريق آخر: لو اظهره عند نفسه شئ لاظهره النور وكان كل برزخ استنار ظاهرا لنفسه، فكان حيا، وليس كذا. واىّ خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية لا يوجب ان يظهره نور عند نفسه. فيقرر[٤٢٢] من جهة أُخرى ان ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة مّا ولا جوهر وغاسق مّا.

اقول: هذا ايضاح آخر لما مضى فى فصل المتقدم من العلوم الشريفة المخزونة التى لا يطلع عليها الا المتألهون من الفضلاء بعبارة أُخرى واضحة. فقال: يجوز ان يظهر شئ لغيره شيئا آخر، كالنور العرضى الحالّ فى محل، كنور الشمس والكواكب والنيران المظهرة للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها، ولا يلزم من ظهورها فى ذاتها واظهارها لغيرها الا شيئا ان تكون ظاهرة لذاتها ومدركة لها، ثم اذا كان شئ اظهر شيئا لغيره فلا بدّ وان يكون ذلك الغير الذى اظهر عنده الا شيئا ظاهرا فى نفسه حتى يصحّ ان يظهر عنده شئ.

اذا عرفت هذه القاعدة، فاعلم انه لا يجوز ان يكون شئ يظهر شيئا لنفس ذلك الشئ، حتى يصير به الشئ ظاهرا عند نفسه، فانه لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه، واذا كان خفاء نفسه على نفسه لنفسه، فيمتنع ان يظهر نفسه لنفسه شئ ما ابدا، كيف ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه ان تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل اظهار غيره نفسه لنفسه، والتقدير خلاف ذلك. والاجسام الظلمانية لما كانت ذواتها خفية على انفسها، فلا يمكن ان يظهرها شئ عند انفسها بحيث تكون مدركة لذواتها. واما الانوار المجردة العقلية، فسيأتى فيها ذلك كما عرفته.

قوله: وايضا من طريق آخر.

---

[٤٢١] بش؛ ش؛ ط: ـ وهو محال. س: + وهو محال

[٤٢٢] ط: وتقرر؛ س: فيقرر

اقول: هذا ايضاح آخر متعلق بالمعنى المذكور المتقدم، وانما ذكر هذا البحث وكرّره بعبارات مختلفة وبالغ فى ايضاحه لانه بحث مهم هو والذى قبله والذى بعده؛ ومن لم يرزق فهم هذه المعانى ولم يتيسّر له فليس بحكيم، ولا يستحق اسم الفيلسوف. قوله: «لو اظهره عند نفسه شئ لاظهره النور» يشير الى ان الاجسام التى ذكر انها لا يمكن ان يظهرها شئ عند نفسها، اذ لا اقرب من ا[illegible]ها الى نفسها وقد خفيت انفسها على انفسها، فكيف يظهرها عند انفسها شئ آخر ولو اظهرها عند انفسها شئ لوجب ان يظهرها النور الذى هو فى نفسه ظهور، وكان يلزم من ذلك ان يكون جميع الاجسام المستنيرة ظاهرة لانفسها ومدركة لذواتها، فكانت حية، وليس الامر كذلك. فاىّ خصوص فرضناه للاجسام بسبب عوارض وهيئات جسمانية ظلمانية، فان ذلك لا يقتضى ان يظهرها والا لاظهرها الانوار العرضية لانفسها حتى تكون ظاهرة عند انفسها. وقد ظهر من طريق آخر ان كل ما ظهر نفسه لنفسه فان ظهوره لنفسه ليس بهيئة مّا عرضية ولا جوهر جسمانى مّا مظلم، بل ظهور الشئ لنفسه يستدعى ان يكون نورا لنفسه وظاهرا بنفسه لنفسه قائما بها والجسم وهيآته ليس كذلك.

‹قال الشيخ›:

قاعدة ‹فى ان الجسم لا يوجد جسما›

(124) واذا دريت انك فى نفسك نور مجرد ولست تقوى على ايجاد برزخ، فاذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ، فالاولى ان يقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ[٤٢٣].

اقول: يريد ان يبيّن ان الاجسام لا توجد عن الاجسام، وبيان ذلك ان النفس الناطقة، التى هى جوهر نورانى مجرد عن المادة، مدرك لذاته ولغيره حتى ان

[٤٢٣] يش، ش: البرازخ

بعض النفوس ربما بلغ الغاية فى الكمال ومع ذلك فانه لا يقوى ولا يقدر على ايجاد جسم ظلمانى، واذا كان هذا النور الجوهرى الحى الفاعل يعجز عن ايجاد جسم برزخى فالاولى ان يعجز الجسم الظلمانى الميت ويقتصر عن ايجاد الجسم، ولان الايجاد ظهور من العدم الى الوجود، وكيف يظهر الجسم جسما ويخرجه من العدم الى الوجود؟ وهو غير ظاهر لنفسه ولا مدرك لها ويمتنع الايجاد لمن لا شعور له ولا ادراك، فان الايجاد يستدعى الحياة والادراك[٤٢٤].

قال الشيخ:

فصل
‹فى ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع›

(125) النور كله فى نفسه لا تختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان وبأمور خارجة عنه[٤٢٥]، فانه ان كان له جزءان وكل واحد غير نور فى نفسه، كان جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورا فى نفسه. وان كان احدهما نورا والآخر غير نور، فليس له مدخل فى الحقيقة النورية، وهى احدهما. وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل.

اقول: هذه المسألة العظيمة من المهمات الحكمية ومن اشرف مواقع الانظار الالهية: فادعى ان النور كله فى نفسه حقيقة واحدة لا تختلف الا بالكمال والنقص وأمور خارجة عن الحقيقة النورية؛ فالنور كله نوع واحد سواء كان جوهرا او عرضا. وبرهان ذلك ان الحقيقة النورية لو لم تكن حقيقة واحدة غير مختلفة لكان لها جزئان وهو اقل ما يمكن من تركيب النور منهما. فلا يخلو اما ان تكون حقيقة كل واحد من الجزئين نورا فلا تختلف الحقيقة النورية، وان كانا غير

---

[٤٢٤] ل: ـ اقول يريد ... والادراك

[٤٢٥] ط: ـ عنه

نورين فى حقيقة نفسيهما فيكونان اما جوهرين جسميين مظلمين، او هيئتين مظلمتين، او احدهما جسما ظلمانيا والآخر هيئة ظلمانية. فالمجموع المركب منهما لا يكون نورا فى نفسه، فان كل مركب مما ليس بنور يمتنع ان يكون نورا وان كان احد الجزئين نورا والآخر ليس بنور فليس له مدخل فى الحقيقة النورية فلا يكون جزءا، وفُرض كذلك، هذا خلف. فالنور كله، جوهره وعرضه، حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع بل بالكمال والنقص، وسيأتى الفارق بين الانوار على التفصيل.

قال المشاؤون ان الانوار المجردة العقلية كل واحد منها نوعه فى شخصه، كالافلاك والكواكب والنفوس البشرية، نوع آخر؛ وكل واحد من نفوس الافلاك والكواكب كذلك، وحجتهم فى تكثر الانواع العقلية بالنوع انها لو كانت من نوع واحد، فليس كون البعض علة لبعض آخر اولى من العكس لاستوائهما فى الحقيقة النورية فلو تخصص البعض بالعلة دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح. واجيب عنه: ان ذلك انما يلزم عند اتفاق العقول فى النوع مع رتبة الوجود وهو الكمال والنقص، ولما كانت متفاوتة فى مراتب الوجود ومختلفة بالكمال والنقص، فيكون كمال ذلك يقتضى ان يكون علة ونقص هذا يقتضى ان يكون معلولا، فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس، وذلك ليس ترجيحا من غير مرجح. وان ارادوا باختلاف النوع ان اختلاف النوع بالكمال والنقص فى نفس الماهية ليس بامر خارج عنها، بل ذلك نفس الحقيقة، فلا مشاحّة فى ذلك بعد العلم بانها اختلاف الكمال والنقص ليس كاختلاف الفصول المنوّعة المغايرة لما به الاشتراك.

قال الشيخ:

فصل

‹ايضا فى اختلاف الانوار المجردة›

(126) ومن طريق آخر نقول: الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة[٤٢٦]، والا ان اختلفت حقايقها، كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها. وذلك الغير اما ان يكون هيئة فى النور المجرد، او النور المجرد هيئة فيه، او كل واحد منهما قائم بذاته. فان كان[٤٢٧] هيئة فى النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشئ لا تحصل فيه الا بعد تحققه ماهية مستقلة فى العقل، فالحقيقة لا تختلف به؛ وان كان النور المجرد هيئة فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض، وقد فُرض نورا مجردا، وهو محال. وان كان كل واحد منهما قائما بنفسه[٤٢٨]، فليس احدهما محل الآخر ولا الشريك فى المحل، وليسا ببرزخين ليمتزجا او ليتصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر، فالانوار المجردة غير مختلفة الحقايق.

اقول: ذكر فى هذا الفصل طريقا آخر يدلّ على ان الانوار المجردة عن المواد سواء كانت نفوسا او عقولا ليس بينها اختلاف بالحقايق، اذ لو اختلفت بالحقيقة لزم ان يكون كل واحد من تلك الانوار المجردة فيه نورية وغيرها. وذلك الغير الذى ليس بنور لا يخلوأما ان يكون هيئة وعرضا فى ذلك النور المجرد، او يكون النور المجرد هيئة فيه، او يكون كل واحد منهما قائما بذاته مستقلا، فان كان ذلك الغير هيئة فى النور المجرد كان خارجا عن حقيقته لان هيئة الشئ وعرضه لا يمكن حصوله فيه، الا اذا وجدت ماهية وتحققت مستقلة فى العقل حتى يوجد فيها بعد ذلك، وحينئذ يلزم ان لا تختلف الحقيقة به اصلا. وان كان

---

[٤٢٦] ط: فى الحقيقة. س: بالحقيقة

[٤٢٧] ط: + هو

[٤٢٨] بش؛ ش؛ ط: بذاته. س: بنفسه

النور المجرد هيئة وعرضا فی ذلك الغير، فلم يكن النور مجردا، بل كان جوهرا ظلمانيا فيه نور عارض، وفُرض مجردا، هذا خلف. وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فلم يكن احدهما محلا للآخر ولا شريكين فی المحل وليسا بجسمين ليمتزجا وينفصلا، فليس لاحدهما تعلق بالآخر. فظهر ان الانوار المجردة عن انوار الجسمانية لا تختلف بالحقايق.

قال الشيخ:

(127) ايضاح آخر: اذا تبين ان انائيتك نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقايق، فيجب ان يكون الكل مدركا لذاته، اذ ما يجب على شئ يجب على مشاركه فی الحقيقة. هذا طريق آخر. واذ علمت ما سبق اولا، استغنيت عن هذه الوجوه.

اقول: قد ظهر من الابحاث السالفة ان انائيتك، وهی نفسك الناطقة، وجود محض ونور مجرد مدرك لنفسه. وان الانوار المجردة نوع واحد غير مختلفة بالحقيقة وان اختلفت بالكمال والنقص، فيجب ان تكون جميع الانوار المجردة مدركا لذاتها، لان ما يجب على شئ يجب على ما يشاركه فی حقيقته. وقد عرفت ان الكل مشترك فی الحقيقة النورية وحاصل هذا الايضاح انه استدل على مشاركة النفس الناطقة للانوار المجردة العقلية فی الحقيقة على ان كل واحد من العقول المجردة مدرك لذاته لادراك النفس انائيتها. فهذا طريق آخر غير الطريق الذی قيل، فانه بيّن فيه ان الانوار المجردة غير مختلفة بالحقيقة. وانت اذا عرفت ما سبق من البحوث فی الفصول السابقة استغنيت عن هذين الوجهين.

قال الشيخ:

قاعدة «فی ان موُجِد البرازخ مدرِك لذاته»

(128) فلما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورا مجردا، فهو حی مدرِك لذاته، لانه نور لنفسه.

اقول: يريد ان يبيّن ان الواجب تعالى مدرك لذاته. وبيانه ان واجب الوجود لذاته لما كان واهب جميع البرازخ الجسمية نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمانية النورية والظلمانية ناقصة عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام بالغير، فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا عن المادة، فيكون حيا مدركا لذاته لانه نور لنفسه.

قال الشيخ:

فصل
‹في نور الانوار›

(129) النور المجرد اذا كان فاقرا فى ماهيته، فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت، اذ لا يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا فى جهة، وانّى يفيد الغاسق النور؛ فان كان النور المجرد فاقرا فى تحققه الى نور قائم. ثم لا تذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتبات المجتمعة فيجب ان تنتهى الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها الى نور ليس ورائه نور، وهو نور الانوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الاعظم الاعلى، وهو النور القهار، وهو الغنى المطلق، اذ ليس ورائه شئ آخر. ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فانهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز احدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه ولا بأمر يفرض انه لازم بالحقيقة اذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نوريا، فانه ليس ورائهما مخصص. وان خصّص احدهما نفسه او صاحبه، فيكونان قبل التخصّص متعيّنَين لا بالمتخصّص، ولا يتصور التعين والأثنينية الا بمخصّص. فالنور المجرد الغنى واحد وهو نور الانوار، وما دونه يحتاج اليه ومنه وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شئ ولا يقهره ولا يقاومه شئ اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الانوار

العدم، فانه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقا، فيحتاج الى غنى مطلق هو نور الانوار لوجوب تناهى السلسلة.

اقول: يريد اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه؛ فذكر ان النور مجرد عن المواد الجسمية، اذا كان محتاجا وفقيرا فى ذاته، فيمتنع ان يكون احتياجه الى الجوهر الجسمانى المظلم الميت بحيث يكون علة له. فان العقل الصريح يشهد بان العلة اشرف من المعلول واتم منه من جميع الجهات لا فى جهة واحدة، فكيف يجوز ان يوجد الجوهر الغاسق الجسمانى الميت النور المجرد الذى هو افضل منه واشرف واتم ذاتا؟ فالنور المجرد، اذا كان فقيرا فى ذاته وتحققه، فيجب ان يكون فقره ذلك الى نور مجرد قائم بذاته، وهكذا هذا النور المفتقر اليه مفتقر الى نور آخر مجرد قائم بذاته؛ ولا تذهب هذه الانوار المجردة القائمة بذاتها الى غير النهاية لترتبها واجتماعها، على ما عرفت، ان السلسلة المترتبة المجتمعة اجزائها فى الوجود يجب نهايتها، فلا بدّ وان تنتهى السلسلة المؤلفة من الانوار المجردة والعارضة والجواهر الجسمانية وهيآتها الى نور مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس ورائه نور اصلا هو افضل الموجودات واشرفها واظهرها واجلاها واوضحها، وهو نور الانوار، والنور الاتم المحيط بجميع الانوار النافذ فيها لشدة ظهوره وكمال اشراقه ولطفه، وهو النور الحقيقى العظيم الشديد الذى لا نهاية لظهوره واشراقه وقوة لمعانه، وسائر الانوار بالنسبة اليه اشعة ضعيفة وانوار شفافة حاصلة من اشراقات شمسه ومستفادة من لمعان نوره، فلا نور فى الحقيقة الا نوره، ولا وجود الا وجوده، فهو النور المقدّس والنور الاعظم الاعلى القهار لجميع الانوار لشدة اشراق النور الغير المتناهى شدة وقوة والانوار المجردة العقلية كلها اشعة نوره غير منفصلة عنه، بل متحد به نوعا من الاتحاد والنور العالى محيط ومشتمل عليها ضرورة اشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف،

فتصير كأنها جوهر واحد، لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها وهى لشدة نوريتها وصفاتها وقوة اشراقها ولمانها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر، ومن غاية لطافتها وقوة شفيفها وشدة صفائها ونوريتها يختارها العقل ولا يجول فيها الخيال، ولقوة اشراق ذواتها النورية لا تنفذ فيها الاوهام الكثيفة؛ وبالجملة لشدة نوريتها وقوة اشراقاتها ولطفها ودقتها وافراط ظهورها وجلائها يتجافى عنها الحواس وتنبوا عنها القوى، بل اكثر النفوس لا تصل الى ادراكها.

قوله: وهو الغنى المطلق.

اقول: يريد ان يبيّن برهان وحدانية الواجب وما يتعلق بذلك، فذكر انه «هو الغنى المطلق». وعرفت ان الغنى هو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى كمال لذاته الى غيره على الاطلاق، وكذلك قيّد الغنى المطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من آخر. وقوله: «وهو الغنى المطلق»، اذ ليس وراءه شئ لانه لو كان وراءه شئ من مراتب العلية لافتقر اليه، فلم يكن غنيا مطلقا، وفرضناه كذلك لانتهاء السلسلة الممكنة اليه. فلا يكون وراءه شئ، فيكون لا محالة غنيا مطلقا. والغنى المطلق هو الذى لا يستغنى عنه شئ، اذ لو استغنى عنه شئ لكان فقره الى الغنى اولى بالغنى من فقره ويلزم من الاستغناء ان ينتفى عن الغنى المطلق ما هو الاول، فهو عادم كمال وكل كذا يفتقر الى غيره فى تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا مطلقا، فلو استغنى عن الغنى المطلق لا يستغنى عنه شئ وكل غنى مطلق لا بدّ وان يكون ملكا مطلقا والا لما كانت ذات كل شئ له اذ الملك من له ذات كل شئ، فاذا لم تكن ذات كل شئ له استغنى عنه بعض الاشياء، وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا، وفرضناه كذلك. وهذا يدلّ على وحدانية الواجب لذاته، اذ هو غنى مطلق اذ لو كان فى الوجود غنيا مع انهما نوران مجردان لم يكن اختلافهما فى الحقيقة النورية، لما عرفت ان الانوار غير مختلفة بالحقايق، فاذا اشتركا فى الحقيقة النورية المجردة لا بدّ بينهما من مميز، ولا يمتاز احدهما عن الآخر بنفس ما

اشتركا فيه من النورية المجردة فان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك، ولا يجوز ان يكون المميز بينهما أمرا لازما للحقيقة النورية لاشتراكهما فى ذلك اللازم الموجود فيهما، ولا بعارض غريب ظلمانى او نورى، اذ لا مخصص وراءهما يخصص احداهما بذلك. وان خصص احدهما نفسه، او صاحبه، يلزم ان يكونان قبل التخصص موجودين متعينين، لا بالمخصص، وهو محال. اذ لا يمكن التعين والاثنينية الا بالمخصص الممتنع الوجود. فالنور المجرد الغنى المطلق لا يتصور ان يكون الا واحدا، هو نور الانوار المحض والنور الاشد الاقهر الاظهر الذى هو نفس الظهور العقلى الشمسى شمس عالم العقل واصل الانوار والاضواء والاشراق، لا ثانى له فى الوجود المستغنى لغاية كماله عن غيره وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة عن لمعانه الى ان ينتهى الظهور الى ظهور الاجسام التى هى اكثف الاشعة الظهورية وهيئاتها، فكلها محتاجة فى الوجود ودوامه اليه ومنه وجودها. ولما ظهر انه ليس فى الوجود الا واجب واحد، فلا ندّ له فان الندّ عندهم هو المثل المساوى له من جميع الوجوه؛ ولا واجب لذاته فى الوجود الا هو. فلا هو الا هو، وهو اتم الموجودات واكملها. فلا ندّ له بوجه ولا ضدّ له، فان الضدّين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وانهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا موضوع له؛ وعلى اصطلاح العامة الضدّ هو المساوى فى القوة الممانع. وجميع الموجودات معلولة للواجب لذاته، فلا ضدّ له على هذا الاصطلاح؛ ولما تنزّه عن الابعاد الحجمية الموجبة للجهة، فلا جهة له ولا اشارة حسية اليه الا بصريح المعرفة؛ ولما لم يشارك الاشياء فى معنى جنسى، فلا فصل له ولا جزء له فى العين ولا فى الذهن، فلا حدّ له؛ ولما كان منفصل الحقيقة عن غيره بذاته، فلا لازم له يوصل بصورة العقل الى حقيقته فلا وصول للعقول اليه من هذا الطريق؛ فلا تعريف رسمى له يقوم مقام الحدّ؛ وهو القاهر بشدة نوريته وكمال نوره لكل شئ دونه ولا يمكن ان يُقهر، ولا يقاومه شئ، فان كل قهر وقوة وسطوة

وكمال فى الوجود فهو مستفاد ، منه بدء كل[٤٢٩] باد واليه اوبة كل آئب. ولا يمكن العدم على نور الانوار الواجب لذاته ، اذ لو كان يمكن العدم لكان ممكن الوجود وكل ممكن الوجود لا بدّ له من مرجح ، فان ترجيح الشئ دون مرجح محال ، وحينئذ يمتنع ان يترجح وجود الواجب لذاته على عدمه من نفسه ، بل يفتقر الى مرجح يرجح جانب الوجود على جانب العدم ، فلا يكون غنيا مطلقا فيفتقر الى غنى آخر مطلق هو نور الانوار المنتهية اليه سلسلة الموجودات الممكنة. فالواجب لذاته نور الانوار العقلية يمتنع عليه العدم ، وذلك هو المطلوب.

قال الشيخ:

(130) وايضا من طريق آخر: الشئ لا يقتضى عدم نفسه ، والا ما تحقّق. ونور الانوار وحدانى لا شرط له فى ذاته ، وما سواه تابع له. واذ لا شرط له ولا مضادّ له ، فلا مبطل له ، فهو قيّوم دائم. ولا يلحق نور الانوار هيئة مّا نورية كانت او ظلمانية ، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

(131) اما اجمالا : فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه ، للزم ان يكون له فى حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها ، فيتركب ، فليس بنور محض. والهيئة النورية لا تكون الا فيما يزداد بها نورا : فنور الانوار ان استنار بهيئة ، فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذى اوجبه هو بنفسه ، اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية ، وهو محال.

(132) اجمال آخر: هو ان المنير أنور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور ، فتكون ذاته أنور من ذاته ، وذلك ممتنع.

اقول: يريد ان يبيّن ان الواجب لذاته لا يمكن عدمه ولا يصح ان يثبت له صفة بثبوته. وتقرير ذلك ان الواجب تعالى لو جاز عليه العدم ، فلا يكون المقتضى لعدمه نفس ذاته ، والا لما امكن ان يتحقق وجوده ولا يعدمه غيره من ضدّ

---

[٤٢٩] ل: بل لكل

او ممانع او شرط، فانه تعالى وحدانى الذات من جميع الوجوه: ولا ضدّ ولا ممانع له مبطلة. فان ما سواه تابع له ولا شرط له في ذاته ليتصور عليه العدم بسببه، فهو الواجب لذاته النور الاول والباقى والحى الدائم القيوم القائم بذاته القائم به جميع الموجودات ولا يتصور ان يلحق الواجب لذاته نور الانوار هيئة عرضية سواء كانت نورانية او ظلمانية، ولا يمكن ان يكون فى ذاته صفة بوجه من الوجوه.

اما من جهة البيان الاجمالى، فلان الهيئة الظلمانية لو حلّت فى ذاته لزم ان يكون له فى حقيقة ذاته جهة ظلمانية تقتضى حلولها فى ذاته، فيكون مركبا من نورية ومن جهة ظلمانية فلا يكون نورا محضا مع ان كل مركب يفتقر الى كل واحد من اجزاءه، وكل كذا يكون ممكنا وان كانت الهيئة التى فى ذاته نورية، فهو محال ايضا. فان الهيئة النورية لا تكون الا فيما يزداد بها ضياءا ونورا والواجب لذاته نور جميع الانوار العقلية والنفسية والعرضية، فلو امكن ان يستنير بهيئة نورية لزم ان تكون ذاته المستغنية بالنور الذاتى مستنيرة بالنور الفقير العارض الذى اقتضاه هو بذاته، لانه ليس فوقه ما يوجب حصول هيئة نورية فيه. فعُلم انه لا يمكن حصول هيئة نورية فيه: فعُلم انه لا يمكن حصول هيئة ظلمانية ولا نورية ولا صفة تقتضى تكثرا فى ذاته بالتقرير المذكور.

قوله: اجمال آخر.

اقول: هذا اجمال آخر فى الهيئة النورية لا تحل فى ذاته، اذ لو حلّت النورية العارضة فى ذاته المستنيرة مع ان المنير، اعنى الهيئة النورية[٤٣٠]، أنور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور، فيلزم حينئذ ان تكون ذاته أنور من ذاته، وذلك محال. فنور الانوار تعالى وتقدس لا يحلّ فيه ولا تخالطه هيئة نورية ولا ظلمانية، بل هو الواحد المطلق من جميع الوجوه نور الانوار المحض الذى لا يخالطه شئ اصلا من عموم وخصوص.

---

[٤٣٠] س: النورانية

قال الشيخ:

(133) طريق[٤٣١] تفصيلى: هو ان نور الانوار لو اوجب بنفسه هيئة، لفعل وقبل. وجهة الفعل غير جهة القبول، فلو[٤٣٢] كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل؛ وليس كذا. فيلزم ان يكون فيه جهتان: جهة تقتضى الفعل وأخرى القبول؛ ولا تتسلسل الى غير النهاية فتنتهى الى جهتين فى ذاته.

(134) ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين، لما عرفت، ولا احدهما نور غنى والآخر نور فقير، فان[٤٣٣] الفقير ان كان هيئة يعود الكلام اليه؛ وان لم يكن هيئة، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فُرض جهة فى ذاته وذلك ممتنع. ولا ان يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لعود هذا[٤٣٤] الكلام بعينه[٤٣٥]. ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والآخر نورا مجردا، فيكون كل واحد منها[٤٣٦] غير متعلق بالآخر فلا يكون فى ذاته نور الانوار ايضا. فثبت ان نور الانوار مجرد عمّا سواه، ولا ينضمّ اليه شئ مّا، فلا[٤٣٧] يتصور ان يكون أبهى منه. ولما رجع حاصل علم الشئ بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته[٤٣٨]، وهو النورية المحضة التى لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك فى كل نور مجرد.

---

[٤٣١] يش؛ ش؛ ط: + آخر. س: ـ آخر

[٤٣٢] يش؛ ش؛ ط: ولو. س: فلو

[٤٣٣] يش؛ ش؛ ط: لان. س: فان

[٤٣٤] ط: لان يعود. س: لعود هذا

[٤٣٥] يش؛ ش؛ ط: + ايضا

[٤٣٦] يش؛ ش؛ ط: ـ منها

[٤٣٧] ط: ولا. س: فلا

[٤٣٨] يش: بذاته

اقول: هذا طريق مفصّل فى ان الواجب لذاته ليس له هيئة ولا صفة متقررة فى ذاته، اذ لو جاز وجودها فاما ان تكون واجبة او ممكنة، لا جائز ان تكون واجبة لوجهين: الاول، ما عرفت ان لا واجبان فى الوجود: الثانى، ان جميع الصفات ممكنة فى ذاتها مفتقرة الى محلها وكل ممكن، فلا بدّ له من علة، وليس علة الصفات المتقررة فى ذات الواجب لذاته نفس ذاته، فيكون قابلا لتلك الصفات وفاعلا لها. وجهة الفعل غير جهة القبول لوجهين:

اولهما، ان الفعل للفاعل قد يكون فى غيره والخصم يسلمه: واما القبول للقابل فلا يكون فى غيره، ينتج من الثانى ان جهة الفعل غير جهة القبول.

الثانى، ان الجهة الفاعلية ربما اقتضت الوجوب وتكون له علة تامة معطية للوجود والقابلية، لا تكون علة تامة ولا معطية للوجود وانما تقتضى التهيئ والاستعداد، الجهة التى تقتضى الوجوب غير التى تقتضى الاستعداد.

ولو كانت الجهتان واحدة لوجب ان يكون الوجود مبطلا للقوة التى اقتضتها القابلة، اذ الشئ الواحد لا يبطل بنفسه ما اقتضته ذاته والوجوب مبطل للقوة الاستعدادية، اذ الاستعداد لا يبقى عند وجوب الشئ فهما متغايران: ولان جهة الفعل لو كانت بعينها جهة القبول امتنع صيرورتهما اثنين، كما ان الواحد لا يصير اثنين، اذ لو اتحدت الحيثيتان لم يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول، وعرفت انفكاكهما، فليست الجهتان واحدة. ثم هاتان الجهتان المتغايرتان ان كانتا داخلتين فى الذات الواجبة مقوّمين لها كانت الذات البسيطة الواحدة من جميع الوجوه مركبة من الاجزاء الذاتية، وهو محال. وان كانتا خارجتين من العوارض المفارقة لزم ان يكونا مستفادين من غير الذات الواجبة، فيكون ذلك الغير مؤثرا فى تلك الذات الواجبة، وهو محال. وان كانتا من اللوازم فيعود الكلام فى ان المفيد لهما ان كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم ان يكون ذلك بجهتين متغايرتين عائد الكلام الى الجهتين الاخيرتين، وهكذا الى غير النهاية، وهو محال. فيجب

الانتهاء الى جهتين داخلتين فى الذات، فيتركب الواجب لذاته، وهكذا ان كانت الجهتان مركبتين من الداخل والخارج، فالواجب لذاته كما كان وحدانى الذات، فهو واحد من جميع جهاته، فليس له صفة حقيقية متقررة فى ذاته ولا حقيقة يلزمها اضافة لان تغيرها يقتضى تغير الذات.

قوله: ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا.

اقول: ذكر طريقا آخر فى نفى الجهتين عن الواجب لذاته غير الطريق المذكور للمشائين. وتقريره ان تلك الجهتين لا يجوز ان يكون كل واحد منهما نورا غنيا على الاطلاق لما عرفت، ان لا نورين غنيين فى الوجود، ولا ان يكون احدهما نورا غنيا والآخر نورا فقيرا، فان النور الفقير ان كان هيئة فى النور الغنى عاد الكلام السابق اليه فى ان علته لا يجوز ان تكون نفس الذات ولا أمرا خارجا عنها، وان لم يكن هيئة فيه كان مستقلا بالقيام بذاته، فلا يكون جهة فى ذات الواجب، وفرضناه جهة فى ذاته، هذا خلف. ولا يجوز ان يكون احدهما نورا غنيا والآخر هيئة ظلمانية، لعود الكلام المتقدم بعينه اليه، ولا ان يكون احدهما جوهرا جسمانيا والآخر نورا مجردا غير متعلق احدهما بالآخر، فلا يكون ذلك الجوهر الجسمانى فى ذات الواجب لذاته، وهو المطلوب. فتقرّر من هذا ان نور الانوار المقدس مجرد عن كل ما سواه ولا ينضم اليه شئ من الاشياء، بل هو النور المحض المطلق الذى لا يتخصّص بشئ اصلا، وما عداه لمعة نور ذاته او لمعة عن لمعته وشرر عنه، وهو اجمل الاشياء واحسنها وابهى الموجودات واكملها، ولا يمكن ان يكون فى الوجود اتم منه ولا ابهى. فقد عرفت ان حاصل علم الشئ بنفسه راجع الى ظهور ذاته لذاته وهو النورية المحضة، وهى التى لا يكون ظهورها بغيرها، بل ظهور ذاتها بذاتها، فنور الانوار يلزم ان يكون حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته، بل هو نفس ذاته، كما عرفت تقريره فى كل نور مجرد ان ظهوره لذاته هو نفس ذاته وهو علمه وحياته الغير الزايدين على نفس الذات، كما سلف

بيانه مفصلا .

قال الشيخ:

المقالة الثانية
فى ترتيب الوجود

وفيها فصول

فصل
‹فى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد›

(135) لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها او هيئتها ، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة ، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة ، وقد تبيّن لك استحالته ، بل الظلمات لا تحصل منه بغير واسطة ، وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى ، فلا يقتضى غير النور ، ولا يحصل منه نوران فان احدهما غير الآخر ، فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الآخر ففيه جهتان وقد بيّنا امتناعهما . وهذا يكفى فى حصول كل شيئين منه ، كيف كانا . وفى التفصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين . ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق والاشتراك بينهما ، فيلزم جهتان فى ذاته ، وهو محال .

اقول: يريد ان يبيّن فى هذا الفصل ان الواجب لذاته ، وهو نور الانوار ، الواحد من جميع الوجوه ، لا يصدر عنه ، من حيث هو واحد ، الا واحد بالعدد . فلا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور من الظلمات سواء كان جوهرا او هيئة عرضية ولا نوران من غير واسطة . وهذا الحكم قريب من العقل يكفى فيه التنبيه ؛ وانما يتوقف فيه من غفل عن معنى الواحد الحقيقى فان كل ما كان علة لأمرين متعددين ففى ذاته تركب باعتبار جهة وشرايط مختلفة كتعدد الآلات والقوابل . وبرهان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد : اذ لو جاز صدور «ج» و «ب» عنه

لم يكن واحدا حقيقيا ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله. وبيان اللزوم ان الاثنينية لا تحصل الا باختلاف الحقيقة او بالشدة والضعف او بالعرض المفارق والاثنان المختلفان بالعرض المفارق يجب اختلاف حقيقة العرض فيهما ، والا لم تحصل الاثنينية. فاذا افاد الصادر العرضى المميّز بين الاثنين وافاد كلا منهما يصدر عنه اثنان مختلفين ، اما بالحقيقة او بالشدة والضعف. واذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء ، فتتركب العلة الصادرة عنها «ج» و «ب». فان المعلولات اذا تساوت نسبتها ان عللها الموجودة وجب ان تتساوى فى جميع الامور الموجودة لها. والمعلولات المختلفة لو حصلت من جهة واحدة ، لكانت واحدة لا تتكثر فيها ، فانه اذا كانت نسبة المعلولات الى عللها الموجدة لها واحدة وجب اتحادها فى جميع الاشياء ، وحينئذ لا تتميز المعلولات بعضها عن بعض فلا يمكن وجودها. وانما تكثرت افعالنا ، فلم يصدر عنا الا شئ واحد مع تكثر الجهات فينا بسبب العلاقة البدنية ، وبطلان التالى ظاهر

هذا هو البرهان العام الذى لمحصل المشائين فى ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد ، اذ لو صدر عنه اثنان على الطريق الذى فى الاشراق وكان احدهما نورا والآخر غير نور مّا جسم او هيئة. واقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة ، اذ النور والظلمة مختلفتان فيفتقران الى جهتين ان كانتا من ذاتيات الواجب لذاته لزم تركبه مما يوجب النور ويوجب الظلمة ؛ وان كانا من عوارضه فيفتقران الى جهتين يعود الكلام اليهما انهما من ذاتيات الواجب لذاته ، او من عوارضه. فاما ان يتسلسل فى تلك الجهات العرضية الى غير النهاية ويلزم تركب الذات الواجبة ان كانت الجهتان من الذاتيات ، وهما محالان. فعُلم انه لا يحصل منه ذاتان مختلفتان بالحقيقة ، كالنور والظلمة ، جواهرا كانت او اعراضا. وان الاجسام الظلمانية وهيئاتها لا تحصل منه الا بواسطة.

قوله: وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضى غير النور.

اقول: هذا بيان بطلان القسم الثانى، وهو بيان امتناع صدور نورين عن الواحد من جميع الوجوه الواجب لذاته. وتقريره انه لو صدر عنه تعالى نوران متغايران، فاقتضاء احدهما غير اقتضاء الآخر اذ لو اتخذت جهة اقتضاء «ج» و «ب» لصدق عليه انه اقتضى «ب» يصدق صدور «ب» و«ج» عنه، وصدق ايضا انه لا يقتضى «ب» لصدق ان اقتضاء «ج» غير اقتضاء «ب» ويلزم من اتحاد جهة الصدور، بل ان يصدق النقيضان على شئ واحد، فتكون الجهة المقتضية لـ«ب» غير مقتضية لـ«ج»، وذلك محال. ولانّا اذا حملنا على احد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر، فنقول: ان احد الاقتضائين ليس اقتضاء الآخر يلزم تغاير المفهومين وهو ان اقتضاء «ج» غير اقتضاء «ب» فان المفهومين لو اتحدا لزم ان يحمل الشئ على نفسه، وهو محال؛ وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، فيكون الشئ الواحد الحقيقى الموصوف بالمفهومين غير واحد حقيقى، بل هما شيئان متعددان وشئ واحد موصوف بصفتين متغايرتين وجهتين مختلفتين، هذا خلف. وهذا البرهان كان فى امتناع حصول شيئين منه كيف كانا سواء كانا نورين او ظلمتين او نور او ظلمة.

قوله: وفى التفصيل عنه لا بدّ من فارق.

اقول: معناه اذا صدر عن الواجب لذاته اثنان كيف كانا ؟ فلا بدّ من فارق بين هذين الاثنين، اذ لو اشتركا فى جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية؛ والمقدر خلافه، فلا بدّ من ان يشتركا فى شئ كالجوهرية، او النورية، او العرضية، او غير ذلك؛ وحينئذ يفتقران الى مميز ولما كان ما به الاشتراك والامتياز أمرين متغايرين، فيعود الكلام اليهما فى انهما يفتقران الى جهتين مختلفتين فى ذات الواجب لذاته؛ فاما ان يكونا من ذاتياته او من عوارضه ويلزم اما تسلسل الجهات التى فى ذات الواجب لذاته وذهابها الى غير نهاية، او تركب ذاته المقدسة التى ابسط ما فى الموجودات، وكلاهما محالان على ما مرّ تفصيله.

قال الشيخ:

فصل

‹فى ان اول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد›

(136) وان فُرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، والا تعددت جهاته على ما سبق. والانوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة؛ فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة، وما وجد غيرها من الانوار والظلمات[٤٣٩] والوجود يشهد ببطلانه. فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق او هيئة ولا نورين، فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد. ثم لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الانوار، فيتعدد جهات نور الانوار مع ما بُرهن من ان الانوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقايق. فاذا التمييز بين نور الانوار وبين نور الاول الذى حصل منه، ليس الا بالكمال والنقص، وكما ان فى المحسوسات النور المستفاد لا تكون كالنور المفيد فى الكمال، فالانوار المجردة حكمها كذا. والانوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده، كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج، او ما ينعكس من الزجاج على الارض من شعاع الشمس، وبيّن ان الارض تقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج او ما يقبل من السراج، ولا يخفى ان التفاوت فى الكمال والنقص بينهما ليس الا لتفاوت المفيدين هاهنا. وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبح او الارض[٤٤٠] فان الذى يقبل البلور او الشبح مثلا اتم. فالنور[٤٤١] المجرد لا قابل له؛ فما وراء نور

---

[٤٣٩] ط: الظلمة. س: الظلمات

[٤٤٠] ط: والارض. س: او الارض

[٤٤١] ط: والنور. س: فالنور

الانوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله. وكمال نور الانوار لا علة له، بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص.

(137) سؤال: الماهية النورية من حيث هى لا تقتضى الكمال، فتخصصها بنور النور ممكن معلول؟

جواب: هى كلية ذهنية لا تتخصص نفسها بخارج، وما فى العين شئ واحد ليس اصل وكمال، وللذهنى اعتبارات لا تتصور على العينى.

(138) وما قيل «ان القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكّم قد سبقت الاشارة اليه. بل الانوار العارضة على الانوار المجردة، التى سنشير اليها، يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سمّاه بعض الفهلوية «بهمن». فالنور الاقرب فقير فى نفسه غنىّ بالاول. ووجود نور من نور الانوار ليس بان ينفصل منه شئ، فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام، وتعالى نور الانوار عن ذلك، ولا بان ينتقل عنه شئ اذ الهيآت لا تنتقل وعلمت استحالة الهيآت على نور الانوار. وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس ليس الا انه على موجود به فحسب. فهكذا ينبغى ان تعرف فى كل نور شارق عارض او مجرد، ولا تتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم.

اقول: لما ظهر ان الواجب لذاته واحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا الواحد ويمتنع ان يكون ذلك الواحد عرضا، فان العرض لا يكون علة لما بعده من الجواهر والاعراض متقدما عليها ولا جسما، فانه مركب من الهيولى والصورة وجعل احدهما غير جعل الآخر، فيلزم ان يكون لفاعله جهتان مختلفتان، وعرفت امتناعه ولا يجوز صدور الهيولى والصورة عنه وحده، فيتقدم احدهما على الآخر، وهو محال، ولا نفسا والا لتقدمت على الجسم. ثم اذا فرضنا وجود جسم ظلمانى عنه، فيمتنع ان يحصل منه معه نور لما عرفت، ان اقتضاء النور غير

اقتضاء الجسم الظلمانی فیحتاج الی جهات فی ذاته متعددة، وهو محال. لکن الانوار المجردة العقلیة والعارضة کثیرة، فلو امکن صدور الجسم الظلمانی عنه لکان واحدا فلم یوجد غیره من الموجودات النوریة والظلمانیة، والوجود یشهد بخلافه. فالواجب لذاته، وهو نور الانوار المجرد الواحد، لما لم یجز ان یحصل به علی وحدته الحقیقیة کثرة بوجه مّا وامتنع حصول ظلمة جسمیة من جسم او هیئة عرضیة، وکذلك لا یحصل منه نوران لافتقارهما الی جهتین متغایرتین فی ذات الواحد تعالی، وظهر فساده. فاول ما حصل من نور الانوار تعالی وتقدس نور مجرد واحد عقلی سمّاه المشاؤون «عقل الکل»، اما انه عقل لمجموع العالم او لانه علة الفلك الاعلی وعقله ونفسه، ویسمّون جرمه «جرم الکل» وحرکته «حرکة الکل» لشمول جرمه وحرکته لجمیع الاجرام، والحرکات الداخلة تحت حرکته، ویُسمّیه بعض الاوائل بـ«العرض الاول»، لانه اصل جمیع الممکنات واشرفها واقربها الیه، اذ لا واسطة بینه وبینه ولا یمتاز هذا النور العقلی من نور الانوار بهیئة عرضیة ظلمانیة فی ذاته النورانیة مستفادة من نور الانوار لیلزم منه کثرة جهات نور الانوار، وهو محال. مع انك قد عرفت ان الانوار المجردة العقلیة لا یمکن ان تختلف بالحقایق، وانما هو نوع واحد، والتمییز بینهما بالکمال والنقص وهو خارج عن التمییز العقلی والعرضی وهو راجع فی الحقیقة الی الزیادة فی الذات الکاملة ولما کان النور المستفاد من المحسوسات لا یکون فی الکمال والشدة کالنور المفید، کما هو الحال فی النور الشمسی وشعاعها. فکذا یکون الحکم فی الانوار المجردة العقلیة. فان النور المجرد المستفاد من نور الانوار، وان کان اشد نوریة واشراقا واعظم کمالا بالنسبة الی ما دونه من الانوار المجردة العقلیة، فهو اضعف نوریة واشراقا واقل کمالا بالنسبة الی نور الانوار[٤٤٢] بل لا یشبه نوریته واشراقه المتناهی الی نور الانوار الغیر المتناهی شدة واشراقا وکمالا وسناءا ومجدا وعظمة

---

[٤٤٢] س: + المجرد

وجمالا وجلالا . بل الحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرهما من الانوار اليه كنسبة الاجسام الشفافة التى لا لون لها ولا نور الى نور الشمس، فهو تعالى يمتاز عن جميع الانوار بكمال نوريته وشدة ظهوره وخفاء غيره بالنسبة اليه. واما الانوار العارضة للاجسام فقد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد عند اتحاد القابل واستعداده لقبول الانوار العرضية، كالحائط الواحد القابل لنور الشمس والكواكب والشموع. فان الاشعة وان اتحد محلها فكل واحد يمتاز عن الباقى بسبب علته الفياضة له. وكذا الشعاع الشمسى اذا وقع على الارض وانعكس من زجاج يقابل تلك الارض عليها شعاعا آخرا وصلب شعاع آخر من سراج، فان التمايز بينها ايضا بسبب المفيد. فان الارض تقبل الشعاع من الشمس اتم مما ينعكس عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الاشعة الواقعة عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الاشعة الواقعة عليها، فالتفاوت بين تلك الاشعة ليس الا لتفاوت المفيدين المتعددين وقد يكون الفاعل المفيض للنور العرضى واحدا، ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل. فان قبول الشبح لشعاع الشمس اتم من قبول الارض وقبول البلور اتم مما يقبله الشبح هذا فى النور العارض. فاما النور المجرد عن المادة، فلا قابل له لجوهريته وقيامه بذاته. فنور الانوار وهو المفيض لجميع الانوار والاجسام والاعراض بواسطة وبغير واسطة والمعطى لكل من الموجودات كماله اللائق به كماله لذاته. واما ما عدا الواجب لذاته فكماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعلة وهو علة كماله. واما كمال الواجب لذاته نور الانوار فهو لذاته لا لعلة اذ ليس ورائه شئ بل هو الغاية والنهاية والمبدأ والبداية، وهو النور المجرد المحض الذى لا يخالطه ظلمة ولا يشوبه فقر ولا نقص.

قوله: سؤال.

اقول: لما ذكر ان نور الانوار يمتاز عن غيره من الممكنات بكمال نوريته وتمامها، اورد عليه بان الماهية النورية من حيث هى نور لا تقتضى الكمال،

وحينئذ يكون تخصصها بنور النور ممكن معلول يفتقر الى علة تخصص نور النور بتلك النورية الكاملة.

واجاب الشيخ فى اصل الكتاب بان الماهية النورية، من حيث هى نورية، حقيقة كلية لا وجود لها الا فى الاذهان. فلا تتخصّص من حيث هى كذلك فى الوجود الخارجى لا بنفسها ولا بغيرها، لامتناع ان يخرج ما فى الاذهان بعينه الى ما فى الاعيان. واما النور الذى هو حاصل فى الاعيان فهو شيئ واحد ليس فيه اصل وشئ آخر هو كمال، بل الكمالية هى نفس الذات النورية لا أمر زائد عليها حتى تحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة على ذواتها النورية، فهى معلولة فتحتاج كمالاتها التى هى نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصّص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود. واما الماهية الذهنية، فانها اعتبارات لا يمكن على الماهيات العينية فان ما فى الذهن كلى مشترك فيه بين كثيرين، وما فى العين جزئى لا يوصف بما وصف به الكلى وما قيل ان كل قائم بذاته من الجواهر الروحانية والجسمانية، فانه لا يقبل الكمال والنقص اعنى الشدة والضعف، فهو تحكّم خيالى ليس تحكم عقلى، وقد سبق عدة وجوه تدلّ على ان الجوهر القائم بذاته يقبل الشدة والضعف بالكمال والنقص. هذا حكم الانوار المجردة والعارضة كل منها على الانفراد.

واما الانوار العارضة، فالتفاوت بينها وبين الانوار المجردة يكون من وجهين:

احدهما رتبة الفاعل المفيض لها، فانها تختلف بالشدة والضعف بحسب شدة المفيد وضعفه.

وثانيهما: رتبة القابل، فان بعض القوابل من الاجسام اشد قبولاً من غيره، كالبلور الذى هو أشد قبولا لشعاع الشمس من غيره من الاجسام.

فظهر ان اول ما يحصل من نور الانوار جوهر عقلي واحد، هو النور الاقرب، والنور الاعظم، والحاجب الاكرم الاسفهسالار، والحضرة الربوبية ورئيس الانوار القدسية ابو الآباء، وينبوع الممكنات وهو الأمر الاول، كما قال «وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ، كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»[٤٤٣] وهو نوره الاعلى وهو اللازم بالحقيقة، وباقي العقول يلزمه بسببه لا يتقوّم بتلك اللوازم. وهذا العقل الاول والنور الاقرب هو الذى سمّاه بعض الفهلويين «بَهمَن»، وزعم الحكيم الفاضل زرادشت النبى عليه السلام: ان اول ما خُلق من الموجودات «بَهمَن»، ثم «أُرديبهِشْت»، ثم «شَهريور»، ثم «اِسْفَنْدارمَذ»، ثم «خُرداد»، ثم «مُرداد»، وخُلق بعضهم من بعض كما يوجد السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شئ: ورآهم زردشت واستفاد منهم العلوم الحقيقية. والنور الاقرب الى الواجب لذاته ممكن وفقير فى نفسه، واجب وغنى بالاول: وحصول هذا النور من النور الاول ليس بان ينفصل عنه شئ، فان الانفصال والاتصال هما من خواص الاجسام والابعاد، فان الانفصال عدم الاتصال فيما لا يمكن عليه الاتصال. ونور الانوار منزه عن الجسمية وهيأتها وصفاتها، وكذلك ليس حصوله منه بانتقال شئ عنه. فان النور المنتقل عنه ان كان جوهرا فهو تعالى لا جزء له لينفصل جزء منه وينتقل، ثم الهيئة يمتنع عليها الانتقال بالبيان السالف.

قوله: وقد ذكرنا لك فصلا.

اقول: صدور النور الاقرب الجوهرى والانوار العارضة الاشراقية عن الواجب لذاته والمجردات، جواهرا كانت او اعراضا: وكذا حدوث الاشعة من النيرات ليس بانفصال شئ منها ولا انتقال، بل اذا كان الصادر جوهرا، فشرط حصوله جهة مّا فى علته تقتضى ظهوره فحينئذ يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان: وذلك اشراق عقلى وظهور روحانى، وان كان هيئة عقلية، فعند استمداد

---

[٤٤٣] القرآن المجيد، سورة القمر (٥٤)، آية ٥٠

النور المجرد القابل لذلك يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المستدعى لذلك دون زمان ولا يحتاج الى المقابلة وتوسط الشفاف كما هو شرط في الاجسام. واما الاجسام، فحصول الاشعة عليها يحتاج الى المقابلة وعدم الحجاب بين المنير والمستنير، وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بينهما مع توسط الجرم الشفاف، كالهواء، فعند حصول هذين الشرطين افاض العقل هيأته النورية على ذلك المقابل المستعد للنيّر الذى هو كالمرآة لظهور تلك الاشعة النورية الجسمية على سطوح الاجسام المقابلة لذلك النيّر، كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة من العقل بلا زمان. ولو كان حصول الاشعة من النيّرات الكوكبية زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم تستضئ الارض الا بعد زمان طويل بقدر وصول تلك الاشعة بالحركة. فظهر ان الاشعة العقلية، جوهرية كانت او عرضية، والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانفصال شئ منها ولا انتقال ولا بزمان بالتقرير الذى عرفته.

قال الشيخ:

فصل
في احكام هذه[444] البرازخ

(139) اعلم ان للاشارات في جميع الجوانب غايات، وانه ان لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك، وقد تبيّن لك تناهى المترتبات المجتمعة الجرمية وغيرها، لكانت الحركة والاشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شئ، والعدم لا يتصور الاشارة اليه. وسواء كان محيطا بالكل قابلا للانفصال او برازخ كثيرة متألفة، فان كل واحد من هذه البرازخ، وان فُرض انه غير ممكن ان تنفصل، فلا بدّ من ان تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها

[444] ط: ـ هذه. س: + هذه

وانقسامها ، فتقع الحركة الى لا شئ ولا صوب، وهو محال. والمختلفات لا بد من حصول افرادها اولا حتى تتركب، والبسيط يجعل جسما واحدا دفعة، ثم يتجزى ان كان مما يقبل ذلك؛ فلا بدّ من المحيط الغير منفصل الواحد المتشابه ما يفرض له اجزاء فى الوهم. ولا يحصل من نفسه جهتان مختلفتان فانه واحد متشابه لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهى العلو، وكل ما قرب منه فهو العالى. فاذا لا يكون الاسفل الا فى غاية البعد عنه وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.

(140) ومما يدلّ على ان ما منه الجهة، المفروض انه هو لا غير لا ينقسم: ان المتحرك الى فوق لو قسمه، فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزئيه الى فوق، وحينئذ لا يكون الفوق الا الجزء الابعد ؛ او يتحرك من الفوق، فلا تكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب. فعلى التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا فى عين ما منه الجهة التى لا نأخذ معه ما لا مدخل له فى الجهة. وليس هذا كالسفل المتعين بمركزية المحدد، اذا وصل المتحرك الى غايته، صار بحصة حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته. وكل شئ نسب الى مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير اجزائه، ويصح تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزاء ما فُرض مكانا له، ان لم يمكن الانتقال بالكلية كما فى الافلاك، او النقل بالكلية كما فى غيرها . فاذن المكان هو باطن حاوية الاقرب، وما لا حاوى له لا مكان له.

اقول: يريد ان يثبت محدد الجهات ووحدته وبساطته واحاطته بجميع الاجسام، وانه غير منقسم بالفعل؛ وان جاز عليه الانقسام الوهمى ولما كانت الابعاد الجسمانية متناهية بالبيان السابق فلا بدّ من انتهائها الى برزخ واحد جسمى محيط بجميع الاجسام بسيط غير قابل للانفكاك. وبيان هذا ان الجهات المختلفة بالطبع اثنتان: وهى فوق واسفل تحتاج الى علة توجب الاختلاف، فانه اذا لم يختص احد الجهتين المعينين الطبيعيّتين بأمر غير موجود للاخرى لم يكن طلب

بعض الاجسام لاحدهما اولى من الاخرى، وتلك العلة لا بدّ وان تكون موجودة ذات وضع. والا لكانت نسبته الى الجهتين واحدة، فلا يكون احدهما اولى بالعلو من الآخر، فلم تتناوله الاشارة ولا يتوجه الاجسام نحوه بالحركة وليس كذا. فاختلاف الجهتين الطبيعيتين يجب ان تكون بسبب ذى وضع وليس بعرض لعدم قيامه بذاته ولا خلأ لامتناع وجوده فهو جوهر جسمانى واحد، لا من حيث انه واحد فانه لا يحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه. والعالم امتداد وكل امتداد فله طرفان يفتقران الى ما يحددهما، فالمحدد يحدد جهتى القرب والبعد ويعنيهما ولا يكون الا الى سبيل الاحاطة والركز، فالمحدد جسم واحد محيط يحدّد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه وما قرب من المحيط يُسمّى «علوا» وما بعد عنه فى الغاية «سفلا»؛ ومما يتفرع على كون محدد الجهات جسما واحدا محيطا بالكل انه لا يقبل الانفصال بالفعل اذ لو قبله لوجب حركة اجزائه المنفصلة الى العدم وفيه، وهو محال. إذ ليس فوقه جهة لتتحرك الاجزاء اليها بل فوقه عدم صرف لا تتصور فيه الحركة ولا الاشارة اليه وكل حركة واشارة فالى جهة معينة ولا يجوز حركة تلك الاجزاء الى جهة السفل، فان حشو المحدد ملأ، لا يمكن ان ينفذ فيه شيء؛ والمحدد لا يقبل الحركة المستقيمة لانها تكون فيما له جزء معين اذا توجه الى غيره تركه، فكل واحد من ذينك الجزئين يفتقر الى مخصص يخصص كل واحد بذلك الحيّز، وليس المخصص هو الجسم المفارق، اذ التخصص بعد المفارقة باق مع انه لا يعلل بهذا الجسم، فالمخصص جسم آخر غيره فالمفروض محيطا محددا غير محدد، هذا خلف. ولا يجوز ان يتركب المحدد من جسمين او اجسام كثيرة مختلفة فان كل مركب يجب حصول اجزائه اولا فى احيازها المختلفة فاذا استعدت للتركيب وجبت حركتها عن احيازها الى حيّز المركب فيتركب فيه ثانيا. وذلك يوجب تخصص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما تكون داخلة فيه فتتقدم الجهة على اجزاء المركب الذى هو المحدد المتقدمة على المحدد،

فتتقدم الجهة على محددها ، وهو ممتنع. ولان بقاء بعض الاجزاء ببعض لا يكون اولى من الآخر لبساطتها وتشابهها مع تشابه الفاعل ولا مخصص فى الحركات لتقدم المحدد على جميع الحركات وجهاتها . فلو تركب المحدد من البسايط لزم ترجح احد طرفى الممكن دون المرجح ، وهو محال. ولان المحدد للجهات لو تركب من اجسام أُخرى بسيطة او مركبة مع ان كل واحد من اجزائه قبل التركيب حيّزا معينا فيكون ممكن الائتلاف ، وكل ممكن الائتلاف ممكن الافتراق والانفكاك ، وليس فوقه شئ فتقع الحركة والاشارة الا الى صوب وشئ ، وهو محال. فالمحدد بسيط واحد ابدا عن متشابه حصل دفعة واحدة من العقل المفارق لا اجزاء له بالفعل ؛ وان كانت له اجزاء بالقوة والفرض ونسبة اجزائه الفرضية بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ، فانها لو اختلفت فكان بعضها الى المركز اقرب وبعضها ابعد كان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضى اختلاف اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد ، وهو محال. وليس بعض المحدد المحيط جهة علو والبعض الآخر جهة سفل ، فانه جسم واحد متشابه الاجزاء المفروضة ، فلا اولوية لبعض اجزائه بتعيّن جهة أُخرى دون أُخرى. واذا تشابهت الاجزاء كلها فهو مستدير ، واذا لم يقتضى المتشابه غير المتشابه فالمحدد كله علو فله العلوية لذاته ، فهو يضئ جهة العلو بمحيطه وجهة السفل بمركزه. واما من حيث ذاته فانه جسم واحد متشابه لا تحصل منه الا جهة واحدة هى العلو؛ وكلما اقرب منه هو العالى ؛ فاما الاسفل فهو غاية البعد عنه ، وهو المركز. فحصل من المحدد جهتان مختلفتان طبيعيتان باعتبار انه جسم واحد محيط .

قوله: ومما يدلّ على ان ما منه الجهة المفروض .

اقول: لما ثبت ان الجهات الحقيقية ، هى فوق واسفل ، وهما طرفا امتداد العالم من حيث انهما يقصدان بالحركة والاشارة انما يتحدد ان بجسم واحد محيط بالاجسام والحكماء يبرهنون فى كتبهم ان الجهات لا تنقسم ولا تنفصل. ويرهن

الشيخ فى الكتاب على ان المحدد للجهات لا ينقسم بالبرهان الذى استدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم. وتقريره: انه لو انقسم ما منه الجهة بالفعل، فاذا تحرك جسم الى فوق وقسم المحدد ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزء فيه الى فوق، او لا يتحرك. فان عبر اقرب الجزئين الى فوق، فلا تكون جهة الفوق الا الجزء الابعد دون الاقرب؛ وان لم يتحرك الى فوق ولم يعبر اقرب الجزئين، بل تحرك عنه الى اسفل، فلا تكون جهته فوق الجزء الاقرب. فعلى كلا التقديرين يلزم أن يصير جزء الجهة، كلها وجملة ما يفرض جهة جزئه هو الجهة، وحينئذ لا مدخل للجزء الآخر فى الجهتين وكلامنا فى عين ما منه الجهة وهو الذى لا يأخذ معه غيره مما لا مدخل له فى الجهة، وهو المحدد.

قوله: وليس هذا كالسفل.

اقول: هذا سؤال اورده على ان ما منه الجهة لا ينقسم. وتقريره: أن البرهان الدالّ على عدم انقسام المحدد يدلّ على عدم انقسام الارض الواقعة فى مركزه، فانها لما كانت غاية السفل فاذا وصل المتحرك اليها وعبر اقرب الجزئين، فاما ان يقال انه متحرك بعد الى اسفل او عنه؛ وعلى كلا التقديرين يلزم ان يصير جزء الارض سفلا وكانت غاية السفل من جهة طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة.

والجواب: ان هذا السؤال انما يرد اذا كانت السفلية حاصلة للارض لذاتها، وليس الأمر كذلك. بل السفلية انما تحصل وتتعين بالمحدد للجهات فان السفلية انما تتعين للمركز الذى الارض فيه فيحصل للارض السفلية بسبب حصولها فى مركز المحدد الذى هو غاية السفل. فاذا فرضنا جسما سار فى ثخن الارض قاطعا لبعض سمكها فيحصل للبعض القريب الى المركز بسبب نسبته الى المحدد سفلية، كسفلية الارض، لان السفل انما يتعيّن بالمحدد بخلاف الصاعد الى فوق، فانه لا يحصل له الفوقية بسبب الارض لكون المحدد للجهات لا يتعيّن ولا يتحدد بشئ من الاجسام حتى يكون الصاعد كلما وصل الى حيّز حصل له حصة

من الفوقية كفوقية المحدد، بل المحدد له الفوقية لذاته والارض لها السفلية لا لذاتها، بل سبب حصولها فى مركز المحدد الذى كله علوّ.

قوله: وكل شئ نسب الى مكان بأنه فيه.

اقول: يريد ان يتكلم فى تتمة من احوال المكان وله امارات اربع باتفاق الجماهير.

الاول: جواز حركة الجسم عنه الى غيره، والمعترف بها ليس له ان يقول المكان هو الهيولى او الصورة، اذ لا يصح الانتقال عنهما والمكان يصح انتقال المتمكن عنه ولا نعنى بصحة الانتقال بالفعل بل جواز الانتقال من حيث التمكن والجسمية، وبهذا المعنى يجوز انتقال الافلاك عن اماكنها وان امتنع الانتقال عليها بالفعل للصورة النوعية او أمر آخر، فكل فلك لا ينتقل عن كلية مكانه بالفعل وينتقل اجزائه عن اجزاء مكانه، والمعترف بهذا اللازم يجب ان يفرق بين المحل والمكان. فان ذا المكان يصح عليه الانتقال ولا يصحّ على ذى المحل، ولان الحال شائع فى الكلية مجامع له، وليس ذو المكان كذلك.

الامارة الثانيه: امتناع حصول جسمين فيه، والمعترف بها يجب ان يفرّق بين المحل والمكان، اذ المكان يمتنع حصول متمكنين فيه ويجوز فى المحل.

الامارة الثالثة: ان ينسب الجسم اليه بلفظة «فى». والمعترف بها ليس له ان يقول: ان المكان ما يستقر عليه الجسم، ولا هو هيولى ولا صورة، فان المكان ينسب اليه الجسم بـ«فى» ولا شئ من هذه ينسب اليها الجسم بـ«فى» فلا شئ من المكان مما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة.

الامارة الرابعة: اختلاف المكان بالجهات، كفوق واسفل، وليس للمعترف بها ان يقول ان النفس مكان للجسم، فانها مجردة لا جهة لها ولا مكان.

فالامارات الاربعة المسلم عند الجمهور اجتماعها فى المكان لا تجتمع فى الهيولى والصورة، وما يستقر عليه الجسم؛ فليس واحد منها بمكان. ولما قام

البرهان على امتناع الخلأ فليس بمكان، كما يتوهم، فالحق ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، فانه قد اجتمع فيه الامارات الاربعة المتفق عليها، وهذا السطح قد يكون واحدا كالسطح الباطن لمحدد الجهات ولمثاله؛ وقد يكون سطحين كمكان الماء الذى فى الطاس المحيط به سطح باطن الطاس وسطح باطن الهواء؛ وقد يكون اكثر من ذلك، كالحياض المختلفة الاشكال المملوئة ماء؛ وقد يكون المحيط متحركا والمحاط ساكنا، كالفلك والارض؛ وقد يكونان متحركين، كالسماويات. ولما كان المحدد للجهات لا حاوى له فلا مكان به ولا حيّز ان عُنى بالحيّز المكان المحيط؛ وان عُنى به حيثية وضعه تتعين لما تحته، فله حيّز وعلة الحركة ليس هو المكان بل له مدخل مّا فى العلة وهو متقدم بالطبع على الاجسام المتمكنة فيه.

قال الشيخ:

فصل
‹فى بيان ان حركات الافلاك ارادية
وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار›

(141) البرزخ الميّت لا يدور بنفسه؛ فان كل ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه، فليس بميّت. اذ الموات اذا قصد بنفسه طبعا الى شئ لا يفارق مطلوبه، فانه يلزم منه ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا، وهو محال. والبرازخ العلوية كل نقطة تقصدها ولا تفارقها ولا قاسر لها اذ لا سلطة[٤٤٥] للسافل على العالى. وليس بعضها مزاحما للبعض، اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللّذين كل[٤٤٦] منهما لا يفارق موضعه، كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكل فى حركة يومية؟ وليست الحركة اليومية قسرية، فان القسرية لا

---

[٤٤٥] ط: سلطنة. س: سلطة

[٤٤٦] ط: + واحد. س: ـ واحد

تتمكن[٤٤٧] من حركة أخرى ولا يتحرك الجسم فى حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته ، فلا بدّ وان يكون شئ من حركات الافلاك بالعرض وشيئ منها بالذات ، كالمارّ فى السفينة على خلاف حركتها ، فيقبل احدهما بذاته ، والآخر بتوسط ما هو فيه. فلا تكون الحركة اليومية التى اشترك فيها جميع البرازخ السماوية ، الا من محيط ، ولكل واحد حركة أخرى. ومحرّك كل واحد من هذه البرازخ حىّ بذاته ، فيكون نورا مجردا . ويلوح لك من هذا ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار ، والافلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب ، فليست الحركة لمراد برزخى ، فتكون لمقصد نورى. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة فلا بدّ لها من برازخ كثيرة ، وكل هذه غير غنية بل مفتقرة فى تحققها وكمالاتها الى نور مجرد .

(142) ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس فى النور الاقرب ايضا جهات كثيرة ، فانه ترجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضى الى تكثر نور الانوار ، وهو محال. وفى البرازخ كثرة ، فان حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور ، لوقف الوجود عنده. وليس كذا ، اذ فى البرازخ كثرة وفى الانوار المدبّرة كثرة[٤٤٨] . وان حصل من النور الاقرب ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأد الى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نورا ، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد ، فان له فقرا فى نفسه وغنى بالاول. فله تعقل فقره ، وهو هيئة ظلمانية له. وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار ، اذ الحجب[٤٤٩] انما تكون فى البرازخ والغواسق والابعاد ، ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية. فبما يشاهد من نور النور ،

---

[٤٤٧] ط: تمكن. س: تتمكن

[٤٤٨] ط: ــ كثرة

[٤٤٩] ط: الحجاب. س: الحجب

ليستغسق ويستظلم نفسه بالقياس اليه، فان النور الاتم يقهر النور الانقص، فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه، يحصل منه ظل هو البرزخ الاعلى الذى لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آخر. فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه، وظله انما هو لظلمة فقره. ولسنا نعنى بالظلمة الا ما ليس بنور فى ذاته هاهنا.

اقول: يريد ان يبيّن احوال الحركات السماوية، وانها ارادية. فذكر اولا ان الجسم الميّت، وهو الذى ليس فيه حياة حيوانية لا يتحرك بنفسه. اذ كل جسم متحرك له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بذاته، فليس بجماد ميّت. فان الجماد الميّت اذا تحرك وقصد بنفسه الى شئ بالطبع فانه لا يفارق مطلوبه اذ لو فارقه لزم ان يكون طالبا بالطبع لما يتهرب عنه طبعا، وذلك محال. ولما كانت الافلاك متحركة على الاستدارة وكل نقطة تصل اليها تفارقها، فليست حركتها طبيعية وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه، وهو محال. فان كان كل شئ من النقطة مطلوبا فلِمَ فارق او غير مطلوب، فلِمَ قصد؟ وليست ايضا حركاتها قسرية، اذ المقسور تابع للقاسر فى حركته؛ فلِمَ تختلف حركاتها بالجهات؟ فان التحريك القسرى لا يمكن فيها الا بقسر استصحابى، فان كل فلك اعلى لا يزاحم ما تحته ولا يدافعه، وكل فلك ادنى كذلك. فان كل واحد من المحيط والمحاط لا يدافع الآخر ولا يفارق موضعه، فلا قاسر للافلاك فى حركاتها، واذا لم تكن حركاتها طبيعية ولا قسرية، فحركاتها ارادية؛ والافلاك وان كانت حركاتها مختلفة فانها كلها متشاركة فى حركة دورية يومية وليست الحركة اليومية التى للمحدد الجهات المحركة لجميع الافلاك قسرية، فان القسر لا يمكن ان يكون من حركة أُخرى فوقها اذ ليس فوق حركة المحدد حركة أُخرى ولا يدفعه ما تحته وما عدا محدد الجهات من الافلاك لما كانت متحركة بالحركة اليومية، ولكل واحد

منها حركات مختلفة. والجسم الواحد فى حالة واحدة لا يمكن ان يتحرك بحركتين مختلفتين بذاته ولا قاسر لها، فيلزم ان يكون بعض حركات الافلاك بالعرض، وهى ان تكون حركته تبعا لحركة حاوية فان الحاوى يحمل محويه معه فى حركته مع كون المحوى متحركا بحركته الخاصة بذاته، كالمارّ فى السفينة الجارية على خلاف حركته، فان ذلك المارّ يقبل الحركة بذاته والاخرى يقبلها بتوسط السفينة التى هو فيها. فالحركة اليومية التى اشترك فيها جميع الاجرام الفلكية لا تكون الا من جسم محيط شامل متحرك ومحرك لجميع الافلاك، ولكل واحد منها حركة أُخرى. ومحرك كل واحد من هذه الاجرام الفلكية حى بذاته ومدرك لذاته، فيكون نورا مجردا قائما بذاته، فانه لما لم يكن لاجرام الافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فليس لنفوسها وابدانها الا ميل واحد بخلاف ابداننا، فان ميلها يخالف ميل نفوسها لميل الابدان الى جهة المركز وميل النفس قد يكون الى جهة موافقة لحركة البدن وقد يكون الى خلافها.

واذا ثبت الميل المستدير الارادى لكل واحد من الافلاك، لزم ان تكون لها نفوس مجردة نورانية ناطقة مدركة للمعقولات. ويظهر لك من هذا ان الاجرام الفلكية بسبب الحركة الدائمة المستمرة مقهورة للانوار المجردة النفسية والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة، فهى لذلك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فلا تكون حركاتها لمطلب شهوانى او غضبى. فان المقصود من الشهوة حفظ الشخص والنوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات والموت، وما لا ينفسد لا يفتقر اليها وانما لم تتكون الافلاك فلا تنفسد لان كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة. اما عند الكون، فوجوب حركة بأجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المركب المتكون؛ واما عند الفساد، فظاهر لتفرّق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة، والحركة المستقيمة انما تكون عن ميل مستقيم والثابت للافلاك الميل المستدير دون المستقيم لامتناع اجتماع الميلين على ما

عرفت. واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب، فلا تكون حركاتها لمطلب شهوانى ولا غضبى وليس مطلوبها نفس الحركة فانها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية المطلوبتين، بل هى وسيلة الى تحصيل غيرها من الكمالات. وليست النفوس الفلكية ولا اجرامها تقتضى الحركة لانها ثابتة والثابت لا يقتضى الا الثابت؛ ولا يجوز ان يكون مطلوبها حاصلا، فان تحصيل الحاصل محال؛ وليس أمرا جزئيا لا يمكن وقوعه والا لايست ووقفت، وكذلك ان وقع فمطلوبها أمر كلى، فهو لمقصد عقلى نورى؛ ولما كان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات كثيرة من رجوع واستقامة وبطؤ وسرعة وقرب وبعد وغير ذلك من الاختلاف فى الحركات الذى لا يمكن الا بعدة الافلاك من ممثل ومائل وخارج مركز وتدوير، كما هو مشروح فى علم الهيئة، فلا بدّ لكل واحد منها بسبب الحياة والحركة من نفس ناطقة هى مجردة عن المادة لافتقارها فى تحققها وكمالاتها الى الانوار القائمة بذاتها المتصرفة فيها.

قوله: ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس فى النور الاقرب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة الى كثرة جهات ما يقتضيه.

اقول: يريد بيان كيفية صدور الموجودات عن النور الاول الواجب لذاته. وقد عرفت ان الصادر الاول عنه تعالى لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا، هو «العقل الاول» و«النور الاقرب»، وليس فيه جهات كثيرة لا ذاتية ولا عرضية. اذ ترجع الكثرة فيه الى كثرة الجهات فى ذات علته فيقتضى تكثر واجب الوجود لذاته تعالى عن ذلك. فيجب ان يكون النور الاقرب بسيطا واحدا لا كثرة فيه؛ ولا يجوز ان يكون الصادر الاول عنه جسما واحدا دون العقل النورانى، والا لزم أن يقف الوجود عنده بحيث لا يحصل فى الوجود شئ من الانوار والاجسام، والوجود يكذبه. فان الوجود يشتمل على انوار كثيرة مجردة وغير مجردة واجسام كثيرة فلكية وعنصرية. وليس فيه الا جهة واحدة ليتصور حصول هذه الكثرة عنه فلا

يصدر عنه الا نور واحد مجرد هو «العقل الاول». فان صدر عن هذا النور الاول الاقرب نور آخر مجرد، وهكذا عن هذا النور نور آخر مجرد، وكذا الى آخر مراتب الوجود؛ ولم يوجد عن واحد من هذه المعلولات اثنينية لم يمكن وجود الجسم المركب من الهيولى والصورة ليس احدهما علة للآخر: ولم يوجد موجودات فى مرتبة واحدة فلم توجد العناصر الاربعة التى تركبت المواليد الثلاثة عنها اذ لا ترتيب فيها بين الانسان والفرس ولا بين نوع من النبات والمعادن. ثم اذا صدر عن كل نور نور على تقدير جوازه فمن حيث النورية لا يحصل عنه الجوهر الجسمانى المظلم فان المعلول لا بدّ وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه، فيجب ان يكون النور الاقرب الاول يحصل منه جسم واحد، هو اعظم الاجسام، ونور مجرد فان فيه اعتبارين: احدهما انه فقير فى ذاته غنى بالاول تعالى وتقدس، وهو يعقل فقره الذى هو هيئة ظلمانية فى ذاته وهو مع ذلك يشاهد نور الانوار واجب الوجود لذاته ويشاهد ذاته ايضا اذ لا حجاب بينه وبين نور الانوار؛ فان الحجب انما توجد فى الابعاد والاجرام ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا لجميع الانوار المجردة بالكلية؛ فاذا شاهد نور الانوار الذى لا اتم منه ولا اكمل يستظلم نفسه ويستغسق بالنسبة الى ذلك النور الاعظم. بل النور الاتم لا بدّ وان يقهر النور الانقص ويضعفه. فباعتبار ظهور فقره لنفسه واستغساق ذاته وظلمتها عند مشاهدة نور الانوار وشدة اشراقه بالنسبة الى ذاته تعالى، يحصل عنه ظل وفىّ جسمانى هو البرزخ الاعلى والجسم الاول الحاوى لجميع الاجسام والمحيط بها الذى لا جسم فى الوجود اعظم منه. وباعتبار غناه بالواجب لذاته ووجوبه به ومشاهدة جلال نور الانوار وعظمته. يحصل منه نور آخر مجرد عن المواد بالكلية.

فالجسم الاول المحيط ظل ذلك النور الاقرب العقل والنور القائم بذاته المدرك ضوءه منه وظله انما هو لظلمة فقره، ولا نعنى بالظلمة الا ما ليس بنور فى حقيقة ذاته فقط فى هذا المقام، لا ما يذكره المشاؤون ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه

النور.

قال الشيخ:

قاعدة ‹في كيفية التكثر›

(143) النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب، يشاهد العالى ويشرق نور العالى عليه. فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار. فان قيل: يلزم ان تتكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود والاشراق، فيقال[450]: الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد عنه شيئان عن مجرد ذاته وليس هاهنا كذا. اما وجود النور الاقرب، فلذاته فحسب. واما شروق نوره عليه فلصلوح القابل وعشقه اليه وعدم الحجاب، فهاهنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط. والشئ الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعددها اشياء متعددة مختلفة.

اقول: جميع الانوار المجردة عن المواد لما لم تكن ذات ابعاد جرمية لم يحجب بعضها عن بعض لما علمت ان الحجاب من خاصية الابعاد الحجمية، واذا لم يكن بين النور السافل وبين النور العالى حجاب، فلا محالة انه يشاهد العالى ويشرق عليه نوره، ويلزم من ذلك ان يكون النور الابعد السافل وكل نور مما هو فوقه بالمرتبة ان يشاهد نور الانوار ويشرق عليه شعاعه، ولا يقال انه يلزم من تكثر الاشراقات على الانوار المجردة الكثيرة تكثر الجهات في نور الانوار باعطاء الوجود وتكثر الاشراقات، لانّا نقول ان تكثر الاشراقات الممتنعة عليه انما هو اذا وجدت عنه عن مجرد ذاته الوحدانية من جميع الوجوه، اما اذا وجد النور الاقرب والعقل الاول عن ذاته ولذاته فقط واشرق نوره عليه لاستعداده لقبول ذلك وعشقه له وعدم الحجاب بينه وبين الواجب لذاته، فليس بممتنع؛ وكذا اشراقه على باقى الانوار المجردة لاستعدادها المستدعى لشروق الانوار عنها من نور الانوار لمقابلتها

[450] يش: ش: طه: يقال

له وعدم الحجاب بينها وبينه؛ فحينئذ يجب اشراق النور من شمس عالم العقل ونيّره الاعظم على تلك القوابل النورية بسبب استمداد القوابل لا لتكثر جهات الفيض، فهاهنا جهات كثيرة من صلوح القوابل وعشقها لنور الانوار وعدم الحجاب وبالجملة علة قابلية وشرايط تقتضى حصول الاشراق على كل قابل. والشئ الواحد البسيط جاز ان يحصل منه اشياء كثيرة متعددة مختلفة الحقايق لاختلاف احوال القوابل وتعددها لا لتكثر الجهات المختلفة فى الذات الواحدة البسيطة.

قال الشيخ:

فصل[٤٥١]

‹فى جود نور الانوار›

(144) الجود افادة ما ينبغى لا لعوض فالطالب لحمدة او ثواب[٤٥٢] معامل وكذا المتخلّص عن مذمّة ونحوها. فلا شئ أشد جودا ممن هو نور فى حقيقة نفسه، وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل، والملك الحق[٤٥٣] هو من له ذات كل شئ وليست ذاته لشئ وهو نور الانوار.

اقول: الجود عند الحكماء افادة ما ينبغى لا لعوض؛ وانما اشترطوا كون المفاد ما ينبغى لان المفيد لما لا ينبغى لا يُسمّى جودا لعدم الاستفادة، فانه يجب ان يكون ما يفاد ينبغى للمستفيد مرغوبا فيه؛ وانما اشترطوا عدم العوض لكون المفيد لما ينبغى طالبا بذلك عوضا مّا من غيره، كمدح وثناء، وتخلص عن مذمة وقبيح واظهار فضيلة او قدرة وامثال ذلك فليس بجواد، بل هو معامل. فلا شئ أشد جودا ممن هو فى حقيقة ذاته نور وهو متجل على جميع الوجود فياض لذاته على كل قابل مستعد من غير مخل. واما الملك، فهو من له ذات كل شئ وليس

---

[٤٥١] ط: قاعدة. يش: ش: س: فصل

[٤٥٢] يش: ش: ط: لحمد وثواب. س: لحمدة او ثواب

[٤٥٣] يش: ش: ل: ـ الحق

ذاته لشئ[٤٥٤] . فان من له ذات كل شئ لا تكون ذاته لشئ. فالمقصود من ذكر الجود والملك انما هو نفي الغرض عن فعل الواجب لذاته ، واذا لم يكن فعله لغرض فلا يكون بالارادة والاختيار لعدم خلوّهما عن الغرض ، اذ لو كان فعله لغرض هو الاستكمال بالفعل وكل مستكمل يفعل يخرج عن ذاته فليس بكامل فى ذاته فالبارى تعالى ليس بكامل فى ذاته فكل فاعل بالارادة والاختيار مستكمل بالغير ، فان كل مريد ومختار لا بد وان يختار احد طرفى النقيض لغرض مّا . واذا وُجد الغرض ، وهو الذى يجعل وجود الفعل عند فاعله اولى من لا وجوده ، حصلت الارادة والاختيار الموجبان لترجيح الفعل واذا انتفى الغرض لم يمكن ترجيح جانب وجود الفعل على جانب العدم لخلوّه عن الفائدة .

قال الشيخ:

قاعدة «فى المشاهدة»

(145) لمّا علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين ، وليس بخروج شئ من البصر ، فليس الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير . واما الخيال والمُثُل فى المرايا ، وسيأتى[٤٥٥] حالها ، فان لها خطبا آخر . وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر . فان القرب المفرط انما يمنع الرؤية ، لان الاستنارة او النورية شرط للمرئى فلا بدّ من النورين: نور باصر ونور مبصَر . والجفن لدى الغموض لا تتصور استنارته بالانوار الخارجة ، وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوّره فلا يرى لعدم الاستنارة . وكذا كل قرب مفرط . والبعد المفرط فى حكم الحجاب لقلة المقابلة . فالمستنير او النور كلما كان اقرب ، كان اولى بالمشاهدة ما بقى نورا او مستنيرا .

---

[٤٥٤] س: + وهو نور الانوار ، وقوله ان الملك هو الذى له ذات كل شئ يكفى ، ولا حاجة الى قوله وليس ذاته لشئ

[٤٥٥] پش؛ ش؛ ط: فسياتى ، س: وسياتى

اقول: قد عرفت بطلان رأى من يقول ان الرؤية انما هي بخروج شعاع من البصر يلاقي المبصرات، والفروع المبنية عليه. وكذلك بطلان رأى المعلم الأول: ان الرؤية انما هي بانطباع المرئيات في الرطوبة الجليدية وتأديها الى ملتقى العصبتين المجوفتين. فالرؤية انما هي بالاشراق الحضورى الذى للنفس على المرئيات بشرط مقابلة المرئى المستنير للعين السليمة من الآفات والموانع لا غير. وهذا سرّ شريف لا يطلع عليه الا من غلبت عليه الروحانية. واما الصور المتخيلة للانسان والصور المرئية في المرايا فليست عند متألهى الحكماء في مكان ولا جهة ولا في ذى وضع ولا موضوع لها من الاجسام التى بيننا؛ والا لوجب ان ينالها ويجدها، ودليلهم صور المرايا الغير الموجودة فيها؛ وسيأتى الكلام في هذه الاشياء على التفصيل. وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر فان هذا القدر موجب للابصار ولهذا فان القرب المفرط من العين انما كان مانعا من الرؤية لان الاستنارة بالانوار العرضية او النورية نفسها شرط لرؤية المرئى، فلا بد من حصول النورين: اعنى النور الباصر والنور المبصَر، والجفن عند الغموض انما لا يرى لانه لا يتصور استنارته بالانوار الخارجة[٤٥٦] العارضية ونور البصر ليس له من القوة النورية البصرية ما ينوره، فلذلك لا يرى لعدم استنارته، وكذا الحال في كل قرب مفرط؛ واما البعد المفرط، فانما كان مانعا من الرؤية لانه في حكم الحجاب لقلة المقابلة وضعفها وهي شرط الرؤية. فالجسم المستنير او النور نفسه كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة والرؤية مهما بقيت الاستنارة او النورية المقابلة.

قال الشيخ:

[٤٥٦] س: + اى استنارة باطنة او النور

قاعدة اُخرى اشراقية «فى ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده»

(146) اعلم ان لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع[۴۵۷] غير المشاهدة، فان الشعاع يقع عليها حيث هى والمشاهدة للشمس لا تكون الا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سلفت[۴۵۸] الاشارة اليه. ولو كان الجفن نوريا او كانت الشمس فى القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا.

اقول: يريد ان المشاهدة للشمس، وكذا الشعاع الواقع على العين، انما هو لها على العين وان كانت العين لها فى ذاتها نور وشعاع لو عدم لامتنعت الرؤية ايضا، فان العين لما كان لها مشاهدة وشروق شعاع عليها فشروق الشعاع عليها غير المشاهدة: لان البصر اذا شاهد الشمس مثلا، واشرق عليه شعاعها، فذلك الشعاع يقع عليها حيث هى. واما المشاهدة للشمس، فانها لا تكون الا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس مركوزة فى فلكها، كما عرفت ذلك فى مباحث الرؤية. فكلما كان المرئى واشراقه اقرب الى البصر كانت المشاهدة واشراق الشعاع اشد واتم ولو كان الجفن نوريا او كانت الشمس المشاهدة فى القرب، مثل الجفن، ازدادت المشاهدة والرؤية ايضا، فافهمه.

قال الشيخ:

[۴۵۷] ط: + عليها. س: ـ عليها

[۴۵۸] يش؛ ش؛ ط: سبقت. س: سلفت

فصل

‹فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبّة بالنسبة الى العالى›

(147) النور السافل لا يحيط بالنور العالى، فان النور العالى يقهره، اما ليس لا يشاهده. والانوار اذا تكثرت، فللعالى على السافل قهر وللسافل الى لاالعالى شوق وعشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه، ولا يعشق هو غيره ويعشق[٤٥٩] نفسه، لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها، وظهوره لنفسه أشدّ من كل ظهور لشئ بالقياس الى غيره ونفسه. وليست اللذة الا بالشعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ. وكل لذة للالاذ انما هى بقدر كماله وادراكه لكماله، ولا اكمل ولا اجمل من نور الانوار، ولا اظهر منه لذاته ولغيره، فلا الذّ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

وفى سنخ النور الناقص عشق الى النور العالى، وفى سنخ النور العالى قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا تزداد لذته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره اليه، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الاشياء وتلذذها بغيره الى عشقها وتلذذها به. فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر، وسيأتيك تتمة هذا. والانوار المجردة اذا تكثّرت، يلزمها النظام الاتم.

اقول: كل نور مجرد سافل فى المرتبة فانه لا يحيط بالنور المجرد العالى فى المرتبة العلية. فان النور العالى لشدة نوريته وضعف نورية السافل يقهره ويغلبه، ولا يلزم من قهر العالى له ان لا يشاهده، فان من خاصة النور المجرد مشاهدة

[٤٥٩] ط: + هو. س: ـ هو

جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها ، الا انه لشدة نورية العالى او قهره للسافل لا يتمكن من الاحاطة به واكتناهه ، كما لا يتمكن النور البصرى لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وينظر اليها لكن لا يحيط بها ؛ وكذا النور الأشد العرضى يحيط بالنور الاضعف ويقهره ، حتى ربما توهم الغافلون عدمه كما هو الحال فى انوار الكواكب . فان الشمس اذا طلعت لا يبقى لتلك الانوار أثر ؛ فلا يحس ولا يدرك الا نور الشمس لشدته وقهره لتلك الانوار واخفائها عن الحس البصرى واستيلاء نور الشمس عليها . فيتوهم بعض الناس انها عدمت وان كانت فى نفس الأمر موجودة قد طمسها شدة اشراق نور الشمس .

والانوار اذا تكثرت يلزم ان يكون لكل عال فى المرتبة العلية على سافل فى المرتبة المعلولية قهر ويكون لكل سافل الى كل عال شوق وعشق ، ويفسّرون «الشوق» بانه الحركة الى تتميم كمال عقلى او ظنى او غيرهما ، وكل مشتاق اليه لا بدّ وان يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر ؛ والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته شئ من جهة غيبته وكل حيز فهو مؤثر والادراك المؤثر ، من حيث انه مؤثر ، هو حب له . والحب اذا افرط يسمّى «عشقا» . والادراك كلما كان أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد والادراك لما لم يمكن الا مع الوصول التام . فالعشق لا يكون الا مع الوصول التام وهو اللذة التامة والابتهاج التام ، فالعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات مّا هى المعشوقة ، فنور الانوار تعالى له قهر بالنسبة الى جميع الموجودات التى دونه ، فان شدة نوريته وقوة إشراقه العقل لا يتناهى عند حدّ ولا يتخصص بشئ او يقف عند حدّ يتصوره العقل ، بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يمكن ان يعشق غيره ، لان ما سواه معلوله وشعاعه وهو مقهور له ومستور عليه ، وهو حقير بالنسبة اليه ضعيف بالقياس الى قوته لكنه يعشق نفسه لانه اكمل الاشياء واجملها واتم الموجودات وأعظمها ، وكماله وجماله ظاهر له مدرك وهو اجل الاشياء وابهاها ، فظهوره لنفسه وادراكه لها اشد من كل ظهور

وادراك، فظهور ذاته لذاته ولغيره اشد واكمل من كل ظهور فى الوجود واكمل واتم، وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل. فحصول اللذة يفتقر الى قيود:

الاول، الشعور الادراكي للكمال الذى هو عبارة عن حصول ما من شأن الشئ ان يكون له، فان كل من لا شعور له لا لذة له.

الثانى، وصول الشئ الى المدرك.

الثالث، ان يكون الادراك ادراكا لذلك الواصل.

الرابع، ان يكون الواصل كما .

الخامس، ان يكون خير.

السادس، ان يكون الكمال كمالا للمدرك.

السابع، ان يكون الخير خيرا له.

الثامن، ان يكون الادراك ادراكا للواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات المذكورة.

ويريدون «بالخير» الكمال باعتبار اشارة عنده. وليس الادراك كافيا فى حصول اللذة، فانه قد يكون بحصول صورة مساوية للمدرك وليس ذلك بلذّة، فلا بد من قيد الوصول الذى هو بحصول ذاته. وانما قيّد بكمال المدرك وخيره لانه قد يدرك وصول الكمال والخير: مَن لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ بادراك وصوله اليه. واذا كان الخير خيرا من وجه دون وجه، فلا يلتذ المدرك بادراكه، الا اذا كان مدركا من الجهة التى هو بها خير دون الاخرى. وانما قيّدوا بقولهم من حيث هو كذلك، لان اللذّة ليست ادراك اللذيذ بل ادراك حصوله للملتذ. ولهذا عرّف الشيخ اللذة بقوله انها «شعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل». فان الغافل عن حصول الكمال لا يلتذ بذلك الكمال، وكل لذة للالذ انما تكون بقدرة كماله من الشدة والضعف وبقدر شدة ادراكه لكماله وضعفه ولما لم

يكن اكمل واعلى من نور الانوار الذى جميع الكمالات العقلية والحسية رشح منه وقطرة من كماله؛ وكذلك لا أظهر منه لذاته ولغيره، فيلزم ان لا يكون الذ منه لذاته ولغيره، فهو عاشق لذاته فقط ومعشوق لذاته ولغيره. وانما خفى علينا مع شدة ظهوره وكونه ظهورا محضا ونورا صرفا ومن طبع الظهور والنور عدم الخفا لان شدة ظهوره حجابه، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره وكل ما جاوز حده انعكس الى ضده. وكذا حكم العقل والنفس وحقيقة النور الظهور الذى لا يمكن خفائه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع. وفى سنخ النور الناقص واصله عشق للنور العالى الذى هو عليه وينبوعه؛ وفى سنخ النور العالى[٤٦٠] قهر للنور السافل وغلبته وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته؛ فكذلك لا تزيد لذاته تعالى وعشقه لذاته على ذاته، فان ذاته المقدسة ليست شيئا وظهورا حتى يكون الظهور زائدا عليه او يكون الظهور جزءا من ذاته حتى لا يكون ذاته ظهورا محضا، بل هو نفس الظهور والنورية المحضة التى لا يشوبها شئ من الاجزاء واللوازم النورية او الظلمانية، وكما لا يقاس نورية غيره من الانوار اليه لشدته وكماله الغير المتناهى، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته. فان كماله تعالى لما كان هو الكمال الحقيقى وادراكه هو الادراك التام، فيكون التذاذه بذاته اكمل الالتذاذ على الاطلاق، فهو أشد الاشياء ادراكا لا اعظم مدرك ولا اجلّ مدرك فلا تقاس لذة غيره به وبنفسه ولا عشقه له ولنفسه الى لذته تعالى وتقدس بذاته وعشقه لذاته؛ ولا يقاس ايضا عشق الاشياء وتلذذها بغيره الى عشقها وتلذذها به لضعف نوريتها وادراكها بالقياس اليه. فانتظم الوجود من المحبة اللازمة لكل نور سافل الى ما فوقه والقهر اللازم لكل عال بالنسبة الى ما تحته، على ما سيأتيك تفصيله.

والانوار المجردة اذا تكثرت بالنزول فى مراتب المعلولية، والصعود فى

---

[٤٦٠] ل: + الكامل العالى

مراتب العلية يلزمها النظام الأتم لتكثر الجهات والاشراقات العقلية الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها وضبطها وتكثر نسبتها التى لبعضها الى بعض على الوجه الاكمل والترتيب الافضل، حتى تصير العوالم الكثيرة بسبب الجهات والاشراقات والنسب العقلية الكثيرة المقتضية للترتيب، كانها عالم واحد محكم التأليف والتركيب. فكذلك كلما تكثرت الانوار المجردة يلزمها النظام الأتم والترتيب المحكم الأعم.

قال الشيخ:

فصل
‹فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبته للنور العالى›

(148) فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه، ومحبة له ولنفسه، ومحبة لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الانوار.

اقول: يريد بالنور الاقرب «العقل الاول»، الذى هو اول صادر عن نور الانوار. فالنور الاقرب لما كان مجردا عن المادة فلا حجاب بينه وبين نور الانوار فهو يشاهده ويدركه دائما. ونور الانوار لما كان هو النور المحض المجرد وباقى الانوار المجردة شعاع منه وشرر؛ ومن طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد، فلا جرم يشرق النور الاول تعالى على هذا النور المجرد الاقرب اشراقا عقليا مستمرا لوجود. ولما كان النور المجرد مدركا لذاته ولغيره، وكان ادراك الملائم يقتضى اللذة والمحبة فالنور الاقرب لادراكه لذاته ولنور الانوار، يلزمه محبته لنفسه ولنور الانوار الا ان محبته لنفسه مقهورة فى محبة نور الانوار لان ادراكه لنور الانوار ومشاهدته لما كانت اكثر ملائمة واعجب واغرب كانت ألذ، فان شدة الحب بحسب شدة اللذة لقوة الكمال وكثرة الملائمة، فيلزم ان تكون محبته لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الانوار، لانها أكمل الذوات وأتمها وألذ المدركات وأعظمها. فمحبة كل نور من الانوار المجردة له والتذاذه أشد لنفسه والتذاذه بها، فيلزم ان

تكون محبة النور الاقرب وكل نور مجرد لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الانوار المقدس.

قال الشيخ:

فصل
«فى ان اشراق النور المجرد ليس بانفصال شئ منه»

(149) اشراق نور الانوار[٤٦١] على الانوار المجردة ليس بانفصال شئ منه كما تبيّن لك، بل هو نور شعاعى يحصل منه فى النور المجرد على مثال ما مرّ فى الشمس على ما يقبل منها، والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور الحاصل فى النور المجرد من نور الانوار هو الذى نخصصه باسم «النور السانح» وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم الى: ما يكون فى الاجسام، والى ما يكون[٤٦٢] فى الانوار المجردة.

اقول: قد عرفت ان الشعاع الحاصل من الشمس على الارض ليس بانفصال شئ من الشمس، بل اذا حصلت فى مقابلة واستعداد ذلك المقابل لقبول الشعاع افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية دون انفصال شعاع من الشمس. وهكذا ينبغى ان يتصور كيفية اشراق نور الانوار على الانوار المجردة القابلة للاشراقات الالهية، فانه ليس بانفصال شئ منه تعالى، بل هو نور شعاعى يفاض من نور الانوار على الانوار المجردة لعدم الحجاب واستعداد الانوار المجردة لقبول تلك الاشعة الشمسية الالهية. فان نسبة الانوار المجردة الى نور الانوار فى قبولها الاشعة العقلية، كنسبة الارض الى الشمس فى قبولها الاشعة الشمسية الجرمية؛ واما مشاهدة الانوار المجردة لنور الانوار[٤٦٣] فانها غير اشراق شعاعه عليها، كما

---

[٤٦١] يش: ش؛ ط: النور

[٤٦٢] ط: ومنه ما. يش؛ ش: و منه؛ + وفى بعض النسخ: والى ما يكون

[٤٦٣] س: ـ الانوار

ضربنا لك المثال فى ان لعينيك مشاهدة وشروق شعاع وشروق الشعاع غير المشاهدة، فنور الانوار شمس عالم العقل، فاشراقه واصل الى جميع الانوار المجردة، كالشمس الواصل اشراقها الى جميع الاجسام المقابلة. فالنور الحاصل فى كل نور مجرد من نور الانوار يُسمّيه صاحب «حكمة الاشراق» بـ«النور السانح»، وهو نور عارض يعرض للانوار المجردة لا يدخل فى حقيقة ذواتها. فالنور العارض ينقسم الى قسمين: احدهما ما يكون فى الاجسام؛ وثانيهما ما يكون فى الانوار المجردة العقلية. وهذه الانوار العرضية يفتقر الى ما يقبلها من الجواهر القائمة بذواتها اما عقلية او جسمية.

قال الشيخ:

فصل

‹فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها›

(150) النور الاقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ، فاذا أخذ هكذا الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصرى، وتعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهى الترتيب[٤٦٤] الى نور لا يحصل منه نور آخر مجرد. واذا صادفنا فى كل برزخ من الاثيريات كوكبا وفى كُرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بدّ لهذه الاشياء من اعداد وجهات لا تنحصر عندنا. فتعلم[٤٦٥] ان كُرة الثوابت لا تحصل من النور الاقرب، اذ لا تفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة. فهو ان كان من احد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأى من يجعل[٤٦٦] فى كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير. وان كان من السوافل، فكيف يتصور ان يكون اكبر من برازخ العوالى

[٤٦٤] يش؛ ش؛ ل: ـ الترتيب

[٤٦٥] س: فعُلم. يش؛ ش: + وفى بعض النسخ: فهملم

[٤٦٦] يش؛ ش؛ ط: يجعل. س: يجعل

وفوقها، وكواكبه اكثر من كواكبها ؟ ويؤدى الى المحالات، فلا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاؤون وكل كوكب فى كُرة الثوابت له تخصص لا بدّ له من اقتضاء ومقتض يتخصص به.

(151) فاذن الانوار القاهرة، وهى المجردات عن البرازخ وعلايقها، اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين والف والفين ومائة الف[٤٦٧] ومنها ما لا يحصل منه برزخ مستقل، فان البرازخ المستقلة اعدادها اقل من عدد الكواكب وهى مترتبة: فيحصل من النور الاقرب ثان، ومن الثانى ثالث، وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير. وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه. والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى ان القاهر الثانى يقبل من نور السانح من نور الانوار مرّتين: مرّة منه بغير واسطة، وباعتبار النور الاقرب مرّة أُخرى. والثالث اربع مرّات: ينعكس مرّتان صاحبه عليه، وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة، ومن النور الاقرب. والرابع ثمانى مرّات: اربع مرّات من انعكاس صاحبه، ومرّتا الثانى، ومرّة من النور الاقرب من نور الانوار بغير واسطة. وهكذا تتضاعف الى مبلغ كثير، فان الانوار المجردة العالية لا تحجب بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ، مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار، والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت. فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار، فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس.

(152) واعلم ان الاشعة البرزخية اذا وقعت على برزخ، يشتد النور فيه لاعداد. وقد يجتمع فى محل واحد ما لا تتمايز اعداده الا بتمايز العلل كأشعة سُرُج فى حائط، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض، وليس هذا كشئ يشتد من

[٤٦٧] ط: ـ والف والفين ومئة الف

مبدأ واحد او عن مبدأين، ويبقى بعدهما الشدة؛ ولا كاجزاء علة لواحد كيف كان. وقد تجتمع اشراقات مّا كثيرة فى محل واحد مثل شوقين الى شيئين فى محل واحد[٤٦٨]، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حى لا تغيب عنه ذاته ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الاشعة التامة، وهى القواهر الاصول الاعلين. ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها، وبمشاركات اشعة قاهرة[٤٦٩] بعضها مع بعض، وبمشاركات اشعة انوار قاهرة ومشاهداتها بعضها مع بعض[٤٧٠] وبمشاركات ذواتها الجوهرية، وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره عددا عددا[٤٧١]. فبمشاركات[٤٧٢] اشعة الجميع سيّما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة اشعة بعض مع بعض؛ وبمشاركات الاشعة مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الاشعة الشديدة الكاملة والبواقى تحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت.

(153) فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو «صاحب الطلسم» والنوع القائم النورى. وبحسب ما يقع ارباب الطلسمات تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال لمباديها تختلف فى الكواكب وغيرها ما يوجد سعدية ونحسية واعتدالا.

---

[٤٦٨] يش؛ ش؛ ط: + ههنا. س: ـ ههنا

[٤٦٩] يش؛ ش؛ ط: قاهر واحد. س: قاهرة

[٤٧٠] ط: ـ بعضها مع بعض

[٤٧١] ط: عدداً؛ س: عددا عددا

[٤٧٢] ط: وبمشاركات

والانواع النورية القاهرة اقدم من اشخاصها اى متقدمة عقلا . والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة. والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات، فانه لا يكون من الانسان غير الانسان، ومن البُرّ غير البرّ. فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق ولا عن مجرد تصور نفوس محركة للفلك وغايات، لان تصوراتها من فوقها اذ لا بد من علل لها . وما سمّوه «عناية»، سنبطله. والصور النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة، اذ هي لا تنفعل عما تحتها ، ولا تكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض، فانه ينتهي الى تكثر نور الانوار. فلا بد ان يكون نوعها قائما بذاته في عالم النور ثابتا .

(154) ولا يتصور ان توجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار معا ، اذ لا تصور للكثرة عنه، فلا بد من متوسطات مترتبة طولية. وليست القواهر العالية المترتبة اصحاب اصنام متكافئة، فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة عن الاعلين، وتكثرها بمناسبات اشعة في الاعلين. وان كان يتصور فضيلة مّا في اصحاب الطلسمات ونقص مّا لاجل كمال الاشعة المقتضية بها ونقصها ، فيقع في الطلسمات[٤٧٣] مثلها ، حتى يكون متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجمية في الافلاك للاعلين[٤٧٤] المترتبين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة، وليس كذا . بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه أُخرى. فبين اربابها ، اى اصحاب الاصنام، ايضا كذا . والفضايل الدائمة الثابتة ونحوها لا تبتنى على الاتفاقات، بل على مثل مراتب الفلك[٤٧٥] .

---

[٤٧٣] ل؛ س: اصحاب الطلسمات

[٤٧٤] پش؛ ش؛ ط: على

[٤٧٥] پش؛ ش؛ ط: مراتب العلل. س: الفلك

(155) فالانوار[٤٧٦] المجردة تنقسم الى: انوار قاهرة، وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف[٤٧٧] وفى الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام؛ والى انوار مدبرة للبرازخ، وان لم تكن منطبعة فيها يحصل من كل صاحب صنم فى ظله البرزخى باعتبار جهة عالية نورية، والبرزخ انما هو من جهة فقرية، اذا كان برزخه قابلا لتصرف نور مدبر. والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال، فان الانفصال وان كان عدم الاتصال، لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال. والاعلون جهات فقرهم تظهر فى البرزخ المشترك، وتظهر ايضا فى اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته. والفقر فى السافلين اكثر منه فى الاعلين. والنهاية فى المترتبات واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة، ولا عن كل شعاع شعاع، وينتهى النقص الى ما لا يقتضى شيئا اصلا، وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.

(156) واذا كانت الافلاك حيّة ولها مدبرات، فلا تكون مدبراتها عللها، اذ لا تستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة. فيكون مدبرها نورا مجردا قد نسمّيه «النور الاسفهبذ». وهذا يرشدك الى انه لما كان من لدن الاول ضروريا[٤٧٨] جهات قهر ومحبة، وفى القواهر جهتا استغساق فقرى واستنارة، فتركبت الاقسام فى المعلولات، فصارت هكذا نور، الغالب عليه القهر؛ ونور الغالب عليه المحبة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات الكوكبية[٤٧٩]، وغاسق الغالب فيه المحبة ايضا من

[٤٧٦] يش؛ ش: الانوار
[٤٧٧] ط: التصريف. س: التصرف
[٤٧٨] ط: ضرورى. س: ضروريا
[٤٧٩] يش؛ ش؛ ط: فى الكواكب. س: الكوكبية

المستنيرات الكوكبية، وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهى الاثيريات المتأبية عن الفساد المؤثرة، وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهى العنصريات المطيعة لها العاشقة لاضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثم النار لما قربت من الاثيريات، لزمها ايضا قهر على ما تحتها، وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله تعالى.

اقول: يريد ان يبيّن صدور الكثرة عن الواحد الحق وترتيبها. وكنا قد ذكرنا ان النور الاقرب، وهو العقل الاول، يحصل منه نور مجرد آخر وبرزخ جسمانى باعتبار غنائه بالاول وفقره فى نفسه. واذا حصل من هذا النور المجرد الثانى نور مجرد آخر وبرزخ جسمانى، وهكذا تحصل من كل نور مجرد نور مجرد وبرزخ جسمانى الى ان يحصل تسعة افلاك كلية والعالم العنصرى، على ما يقوله المعلم الاول واصحابه. والانوار المترتبة المجتمعة معا يجب نهاية سلسلتها فى النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد، فلا يستقيم ما ذكروه. فان كل كوكب من السيارات له فلك كلى ينقسم الى: ممثل، ومائل، وخارج مركز، وتدوير. وكرة الثوابت تشتمل على كواكب اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال مما لا يتهيأ للبشر حصره ولا بد لهذه الكثرة بما فيها من الكثرة جهات لا يمكن حصرها عندنا. وهذه الكثرة بما فيها من الكثرة لا يتصور حصولها من النور الاقرب، اذ لا جهات فيه كثرة تفى بجهات الاقتضاء. فان كان هذا البرزخ الجسمانى من احد العوالى، فليس فيه جهات كثيرة تحصل منها الثوابت وكرتها لا سيما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وامكان فحسب، وان حصلت الثوابت وكرتها من احد العقول السافلة، فكيف يمكن ان يكون اكبر من برزخ العوالى وفوقها وكواكبها اكثر من كواكبها ؟ ويؤدى الى المحالات، فلا يتم البرهان، ولا يستقيم ما ذكره جماعة المشائين ان الثوابت صادرة عن عقل فيه جهات ثلاثة؛ ولان الكواكب الثابتة ان اختلفت بالنوع فلا يمكن حصولها بالجهات الثلاث، بل تفتقر الى جهات كثيرة لا تنحصر عندنا ولا تنضبط، وان كانت متفقة بالنوع

فتفتقر الى تميزات ومخصصات من الاوضاع والاحياز، وغير ذلك من الاعراض المفتقرة الى جهات مختلفة لا تحصى. والاجرام الفلكية كلها بسيطة وطبيعة واحدة فتخصص كل كوكب بموضع معين لا يكون من لوازم الماهية لاستواء نسبتها الى جميع مواضع الفلك الثامن. فلا بد من مخصص يخصص كل كوكب بموضع معين ووضع معين. وكل كوكب ايضا له نفس ناطقة؛ ولكل من الافلاك والكواكب له مادة وصورة جرمية وأُخرى نوعية، فلا تفى لجهات الثلاثة بهذه الكثرة العظيمة. فالحق ان الانوار المجردة القاهرة الصادرة عنها الاجرام الفلكية كثيرة جدا اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين والف ومائة الف. ومن هذا الانوار ما لا يحصل منها برزخ مستقل بنفسه، كالافلاك، بل تكون مركوزة فى الافلاك وهى الكواكب، فان الاجرام الفلكية المستقلة اعدادها اقل من اعداد الكواكب بكثير. وهى مرتبة محيط بعضها ببعض الى آخر الاجرام. فلا بد وان تكون العقول المجردة كثيرة وان يكون لها ترتيب فى النزول فيحصل من النور الاقرب الذى هو العقل الاول، نور عقلى ثان، ومن الثانى ثالث، ومن الثالث رابع، ومن الرابع خامس، الى ان يحصل من الانوار العقلية سلسلة كثيرة العدد. ولما كانت هذه الانوار المجردة الحاصلة من نور الانوار بتوسط النور الاقرب وباقى الانوار ليس بينها وبين النور الاول الواجب لذاته حجاب لتقدسها عن المواد والابعاد، فكلها تشاهد نور الانوار ويشرق عليها شعاعه وينعكس النور من بعضها الى بعض.

وكل نور عال فى المرتبة يشرق على كل ما تحته فى المرتبة؛ وكل نور سافل فى المرتبة يقبل الشعاع النورى ما فوقه مرتبة مرتبة، فيقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط كل واحد من الانوار التى فوقه فى المرتبة بحيث يكون النور الثانى المجرد يقبل من نور الانوار مرّتين: مرّة بغير واسطة ومرّة بتوسط النور الاقرب. واما النور المجرد الثالث، فيقبل من نور الانوار اربع مرّات: مرّة منه تعالى بغير واسطة، ومرّة أُخرى بتوسط العقل الاول، ومرّتين ينعكس عليه مرّتى الثانى. واما

النور المجرد الرابع، فيقبل من النور الفائض ثمان مرّات: اربع مرّات هى الحاصلة للنور المجرد الثالث من انعكاس ما فوقه، ومرّتا الثانى، ومرّة من النور الاقرب، ومرّة من النور الاول. واما النور المجرد الخامس فيقبل النور الفائض فما فوقه ستّة عشر مرّة: ثمان مرّات مما انعكس على الرابع، ومرّتا الثانى، واربع مرّات الثالث، ومرّة من النور الاقرب، ومرّة من نور الانوار بغير واسطة، ولا تزال الانوار الفائضة هكذا تتضاعف فى النزول، حتى تبلغ المبلغ الذى تعجز القوى البشرية عن الاحاطة به. فيحصل من كل من هذه الاشراقات على من كان انوار مجردة عقلية على طبقات، وهذه الانوار المجردة المتضاعفة لما لم يحجب بعضها بعضا، والكل يشاهد نور الانوار لعدم الحجاب بينها، اعنى البعدية، وكل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار المجردة. والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع، على ما مرّ بيانه، وحينئذ يحصل من مشاهدة كل عالم واشراق نوره على كل سافل سافل دون الواسطة، وبواسطة بعضها بعضا جملة عظيمة من النور المجردة القائمة بذاتها كالجملة الحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فتتضاعف الانوار المجردة بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية.

قوله: واعلم ان الاشعة البرزخية.

اقول: يريد ان يبيّن ان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية تقتضى حصول انوار مجردة بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حياة له، فانها وان كانت موجودة فى نفس الامر فانها لا تقتضى حصول انوار مجردة. وتقرير ذلك: ان الاشعة الجسمانية العرضية، اذا وقعت على جسم برزخى فان النور يشتد فيه بحسب كثرة تلك الانوار الشعاعية الواقعة عليه وتعددها، فاجتماع الاشعة النورية فى محل واحد، كاشعة سُرُج واقعة على حائط مجتمعة فيه لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز العلل التى للاشعة، فيقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض، فان صنوبرة السراج بسبب الدخان الذى فيها لا تكون

شفافة، بل لون يستر ما ورائه، فلذلك يقع الظل عنها، فلا يصل[١٨٠] ضوء الصنوبرة الى خلفها الى الحائط، فيشتد الضوء الشعاعى الواقع على الحائط بحسب كثرتها وعدم ستر بعض الاشعة وحجابها عن الوصول الى ذلك الحائط؛ وليس اشتداد الاشعة الواقعة على الحايط وغيره من الاجسام كاشتداد حرارة الماء من مبدأ واحد هى النار وحدها او عن مبدأين، كالنار والشمس مثلا، ويبقى بعد زوال النار والشمس تلك الحرارة الشديدة فى الماء، وكذلك ليست الاشعة الواقعة على حائط مجتمعة فيه من عللها كالسُرُج، كاجزاء علة المعلول واحد. كيف كان؟ فان كل واحد من تلك السُرُج، وان كان جزءا من العلة الا انه لا يعدم النور الشعاعى الذى على الحائط بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم كل جزء من الاجزاء. واذا عرفت ان اشتداد الاشعة السُرُجية على حائط بسبب كثرة اعداد السُرُج، وانه ليس كالاشتدادين المذكورين، فقد يجتمع اشراقات كثيرة على محل واحد جسمانى لا حياة فيه، فلا يكون له علم بالاشراقات ولا بزيادتها وتعددها، فلا يحصل منها شئ من الانوار المجردة بخلاف ما اذا كانت الاشراقات النورية المتعددة على حى مجرد عن المادة لا يغيب عن ذاته ولا عن ما يشرق عليه ولا عن ما يزداد من كل واحد من الانوار، فيحصل بذلك جملة من الانوار القاهرة العقلية المرتبة بعضها عن بعض باعتبار آحاد الاشراقات التامة والاشعة الكاملة وباعتبار آحاد المشاهدات، وكلها مرتبة فى النزول العلىّ وهذه السلسلة من هذه الانوار العقلية تُسمّى بـ«القواهر» والاصول الاعلين.

ثم يحصل من هذه الاصول المرتبة النورية المجردة، باعتبار الجهات العقلية ومشاركاتها ومناسباتها وتراكيب الجهات، جملة من الانوار العقلية المجردة. فان حصول الانوار العقلية مفتقر الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بين تلك الجهات كما يشاركه جهة الاستغناء مع الشعاعات؛ او بمشاركة جهة الفقر معها؛

---

[١٨٠] س: يصل

او بمشاركة جهة المحبة معها ، وكمشاركة جهة الاستغناء مع الفقر او المحبة الى غير ذلك من الجهات التركيبية ؛ وكذا بمشاركة اشعة تلك الانوار بعضها مع بعض ؛ وكذا بمشاركة المشاهدات بعضها مع بعض او المشاهدات مع الاشعة او بمشاركات ذواتها الجوهرية ، وغير ذلك من الجهات وتراكيبها العقلية التى لا يحاط بها فى هذا العالم . فيحصل من كل جهة بانفرادها شئ وبمشاركة كل نور من الانوار فى جهة من الجهات شئ ؛ وكذا بين كل اثنين او ثلاثة او اربعة منها فصاعدا ، اى وكذا حكم كل جهة مع مناسبات التى بينها ويحصل بمشاركة اشعة انوار ، لا سيّما على الاشعة العقلية الضعيفة النازلة فى الجميع غير الحاصل بالاعتبارات المذكورة . والثوابت وكرتها والصور الثوابت انما حصلت باعتبار مشاركة اشعة بعضها مع اشعة بعض آخر مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والعز والذل ، وغير ذلك من المناسبات العجيبة التى بين الاشعة الكاملة الشديدة . ويحصل من باقى الانوار الحاصلة من الاشعة الكثيرة والمشاهدات المتعددة وما بينها من المناسبات والمشاركات ، جميع الاجسام الفلكية وكواكبها وبسايط العنصريات ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الاجسام العلوية والسفلية . فمبدأ كل منها نور جوهرى مجرد عن المادة من تلك الانوار المذكورة ، وهذه الانوار تُسمّى «ارباب الاصنام النوعية» و «طلسمات البسايط» و «المركبات العنصرية» وتُسمّى ايضا بـ«المُثُل الافلاطونية» ، وبحسب وقوع ارباب الطلسمات تحت اقسام الانوار الحاصلة بالمحبة والقهر والاعتدال لمباديها تختلف الاجرام الكوكبية وغيرها من الاجسام ، فيوجد بعضها سعدية ، وبعضها نحسية ، وبعضها معتدلة . وهذه الانوار المجردة النوعية القاهرة اقدم من اشخاصها وطلسماتها تقدما بالعلية والذات والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانوار المجردة النوعية .

وتقرير طريق الاحتجاج بالامكان الاشرف ان عجايب التراتيب الواقعة فى عالم الافلاك والكواكب والعناصر وعالم النفوس جهة كثيرة لا يقدر البشر على

احصائها والاحاطة بها ، وكلها معلولات لعالم الانوار المجردة العقلية ، وحينئذ يلزم ان تكون النسب الواقعة فى العالم العقلى النورى وترتيبها اجل واشرف من النسب والترتيب الذى فى العالم الجسمانى ، فيجب ان يكون قبلها . ثم كيف يتصور ان تكون عجايب النسب والترتيبات ولطايفها فى العالم الجسمانى اكثر مما فى العالم العقلى النورى ، وهى معلولات وامثلة وظلال لتلك ورسوم منها ؟ فالحق ان عالم الانوار المجردة هى العلل التامة لعالم الاجرام ونسبه وترتيبه ، فهى الحقايق الاصلية وما فى عالم الاجرام من الافلاك والعناصر فروع لها ورشح منها وظلالها واصنامها وجميع ارباب الشرايع والكاملين من المتألهين يدّعون المشاهدة فيها .

قوله: والانوار ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات .

اقول: هذا وجه ثان يدل على وجود هذه الانوار المجردة المثالية . وتقريره: انّا اذا تأملنا الانواع الموجودة فى العالم السفلى لم نجدها واقعة بالاتفاق ، اذ الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغير ابدا ، فانه لا يحصل من الانسان غير الانسان ، ومن الفرس والحمار والاسد وغيرها من انواع الحيوانات انواع أُخرى غيرها ، وكذا لا يحصل من النخل غير النخل ومن الكرم والخوخ والاجاص والبر وغيرها من انواع النبات انواع أُخرى غيره . والأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة ، واذا لم يخرج ان تكون الانواع الجسمانية التى عندنا عن مجرد الاتفاقات ، فليس ايضا وجودها عن مجرد تصور نفوس علوية محركة للاجرام الفلكية وغايات لها على ما يراه بعض الناس ، فان على تقدير صحة ذلك يلزم ان تكون تصوراتها حاصلة لها من علل فوقها من الانوار المجردة العقلية .

واما ما ذكره المشاؤون ان للانوار المجردة عناية بالموجودات ، وهو تعقلها الوجود على ما هو عليه ، وهذا التعقل والتصور علة لوجود الموجودات ، فسيأتى ابطال تلك العناية التى يذكرونها . واما انتقاش الصور النوعية فى الذوات المجردة

النورية القاهرة المطابقة لما تحتها من الصور، فليس ذلك بصحيح. فان انتقاشها بالصور لا بد له من علة وليس علتها ما هو تحتها فى المرتبة، فانها لا تنفعل عما تحتها فان العالى لا ينفعل عن السافل وليست الصور العارضة فى بعض الانوار المجردة حاصلة عن صور عارضة فى بعض آخر من تلك الانوار، والا لزم ان ينتهى التكثر فى العلية والصعود الى ان تكون تلك الصور فى ذات نور الانوار، فيتكثر، تعالى عن ذلك. ولان الالوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش الطاووس ليس الأمر فيها كما ذكره المشاؤون، ان علة ذلك الاختلاف اختلاف الامزجة الريشة فانه لا برهان دالّ على ذلك ولا يقدرون على تعيين اسباب تلك الالوان. فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعات قانون مضبوط ووجود ربّ نوع حافظ للانواع يفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح، بل لا بدّ وان يكون نوعها الحقيقى قائما بذاته فى عالم نور المحض ومجرد عن المادة ثابتا لا يتغير ولا يتبدل، وهي المدبرة لهذه الانواع ومغنية وحافظة لها.

قوله: ولا يتصور ان توجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار معا.

اقول: لما ظهر ان هذه الانواع الجسمانية الثابتة عللها الانوار المجردة القاهرة وكان بين هذه الانواع الجسمانية تكافؤ من وجوه كثيرة، فان الافلاك التى فوق فلك الشمس اشرف من فلك الشمس، والشمس نفسها اشرف من سائر الكواكب؛ وكذا باقى الافلاك والكواكب والانواع العنصرية لا يوجد فيها ما هو اشرف من باقى الانواع من جميع الوجوه، بل كل واحد منها اشرف من الآخر من وجه واخس من وجه آخر، فيلزم ان يكون بين عللها، اعنى الانوار المجردة العقلية، ايضا تكافؤ من وجوه، فيوازى تكافؤ معلولاته. ويريد بالتكافؤ ان يكون عدة من الانوار المجردة لا يكون بعضها علة لبعض بل تكون معلولة لغيرها ولا يمكن ان تكون الانوار القاهرة العقلية المتكافئة صادرة دفعة واحدة عن نور الانوار تعالى، فانه ذات واحدة من جميع الوجوه لا يتصور حصول كثرة عنه دون واسطة،

بل لا بدّ من وجود انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى يبلغ فى النزول المترتب مبلغا كثيرا بحيث يكون كل عال فى مرتبة العلية علة لما هو دونه فى مرتبة المعلولية، فلا يكون فيها تكافؤ ولا يكون لها اصنام متكافئة؛ فان الانوار الحاصلة عنها الاصنام النوعية المتكافئة حاصلة من الانوار المجردة العقلية الطولية الاعلين، فيجب ان تكون ارباب الاصنام المتكافية انما تتكثر لمناسبات اشعة عقلية فى الانوار القاهرة الاعلين. واذا امكن ان يوجد فضيلة وشرف فى ارباب الطلسمات النوعية النورية ونقص فى نقصها وخسّة بسبب كمال الاشعة الفائضة عن الاعلين الموجبة لها ونقصها، فيقع مثل ذلك فى الاصنام النوعية وحينئذ يكون نوع متسلطا على نوع آخر من وجه دون وجه لا من جميع الوجوه، كالانسان على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه آخر، وكذا حكم جميع الانواع الجسمية.

ثم لو كانت الترتيبات الحجمية فى الاجرام الفلكية صادرة عن الانوار المترتبة الطولية الاعلين لوجب ان يكون المريخ الذى فلكه فوق فلك الشمس اشرف من الشمس مطلقا وافضل، وكذلك من الزهرة وجميع ما تحته، وليس الامر كذلك؛ بل بينها تكافؤ من وجوه، فبعضها يكون كوكبا، وبعضها اعظم فلكا، وبعضها اشد نورية، وبعضها انقص؛ وهى معلولات الانوار العقلية التى هى بين ارباب الاصنام تكافؤ من وجوه؛ فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها من الآثار والاحوال لا تكون مبنية على الامور الاتفاقية المحضة التى لا تقع دائما ولا اكثرية، بل يجب ان يبتنى على مراتب العلل العقلية المستمرة الوجود. فالحق ان الانوار المجردة العقلية تنقسم الى قسمين وطبقتين:

القسم الاول، الطبقة الطولية المترتبة فى النزول العلى، وهى الانوار المجردة عن المواد بالكلية الفائضة عن بعضها بعضا على الترتيب ولا يحصل من هذه شئ من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وعدم الجهة

الظلمانية، ثم لو حصل من بعضها برزخ جسمانى لحصل من كل واحد جسم وتترتب الاجسام كترتب عللها لكن الاجسام بينها تكافؤ، كما عرفت، لا ترتيب.

والقسم الثانى، الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة فى النزول، وهى ارباب الاصنام النوعية، وهى قسمان: احدهما يحصل من جهة المشاهدات؛ وثانيهما يحصل من جهة الاشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية.

ولما كانت الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالى اشرف من العالم الحسى وجب صدور عالم المثال من تلك الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات، والعالم الحسى عما يحصل من جهة الاشراقات، فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس، على ما فى كل واحد من التكافؤ، فان الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها. فكل ذلك يوجد مثله فى عالم المثال ولا بد وان يكون فى كل قسم من ارباب الاصنام وهو ما يحصل بالمشاهدة والاشراق نور عقلى هو اعظم الانوار العقلية نورا وعشقا، وهو علة للفلك الاعلى الذى فى العالم المثالى والحسى. فكما أن الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه شئ مما تحته ولا يُدانيه، بل هو اكمل الاجسام وقاهرها. فكذا يكون حكم علة العقلية بالنسبة الى الانوار العقلية التى فى الطبقة الثانية العرضية؛ وكل واحد من الانوار القاهرة ارباب الاصنام يحصل منه فى ظلمة البرزخى المستعد لقبول النفس الناطقة المجردة نفس مجردة مدبرة متصرفة فيه غير منطبعة مع هياتها النورية باعتبار جهة عالية نورية، ويحصل ظلمة البرزخى منه ايضا وهيأتها الظلمانية باعتبار جهة فقرية نازلة، وانما اقتضت النفوس على بعض البرازخ لاستعداده لذلك وكونه قابلا للتصرف نور نفسى مدبر له. والانوار المجردة العقلية غير قابلة للاتصال والانفصال، فان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن فيه الاتصال، وذلك من خواص الاجسام.

قوله: والاعلون يظهر جهات فقرهم.

اقول: يريد ان الطبقة الطولية، وهم الانوار المجردة الاعلون، لكونهم من الممكنات، لا يخلون عن كثرة جهات جهة نورية وهى جهة الاستغناء تقتضى الانوار المجردة والانوار العارضة وجهة ظلمانية وهى جهة الفقر؛ ويعبّر عنها المشاؤون بجهة الوجوب والامكان وتعقلهما ويعبر عنهما صاحب الاشراق تارة بجهة الاستغناء والفقر؛ وتارة بالجهة النورية والجهة الظلمانية. واذا لم يكن بدّ من وجود جهة نورية فى الانوار المجردة الاعلين، وهى استغناؤها بنور الانوار وهى الجهة التى صدر عنها الانوار المجردة ارباب الاصنام النوعية، فلا بدّ من وجود جهة أُخرى ظلمانية فقرية فيهم تكون علة لوجود البرازخ الظلمانية وهيآتها الظلمانية، والالم يتصور وجود الاجسام وهيآتها. فذكر ان جهات فقر الاعلين تظهر فى البرزخ المشترك الذى هو كرة الثوابت بما فيها من الكواكب الكثيرة الجهة، فانه على رأى صاحب الكتاب منع ان تكون الثوابت صادرة من العقل الا اذ لا تفى جهات الاقتضاء بالكواكب الثابتة ولا يجوز ان يصدر عن احد من العوالى لعدم الجهات الكثيرة اللائقة بالثوابت؛ لا سيّما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وامكان ولا يجوز صدوره من احد من السوافل، اذ معلول الاشرف افضل من معلول الاخس، فكيف يجوز ان يكون هذا البرزخ المعلول لبعض الشواغل اكبر من برازخ العوالى وفوقها وكواكبه اكثر من كواكبها؟ وهى معلولات للعوالى، فلا بدّ وان تظهر جهة فقر العوالى فى برزخ واحد مشترك بين جميع الانوار العالية دون برزخ آخر؛ وكذلك تظهر جهة فقر الاعلين فى ارباب الطلسمات النوعية بجهة فقرية يقتضى نوريتها، اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تأثير ووجود جهة الفقر فى الانوار المجردة العرضية السافلة اكثر من وجودها فى الانوار المجردة الطولية الاعلين لنزولها فى المرتبة ونقصان نوريتها فان كثرة انعكاس الانوار يقتضى قلة نوريتها والنهاية فى المترتبات واجبة لما عرفت؛ فلا يلزم من كل نور قاهر عقلى نور آخر الى غير النهاية؛ وكذلك لا يلزم عن كل كثرة من الجهات كثرة من

الانوار والظلمات ولا عن كل شعاع شعاع آخر من غير وقوف لانتهاء النقص فى النزول فى جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضى وجود شئ اصلا ، كما ينتهى الشعاع الحسى بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى آخر الى حد لا يبقى له اثر فى الاضائة؛ وان كان لزوم الكثرة لا بد وان يكون عن كثرة، ولزوم النور القاهر عن نور قاهر ، فلا يلزم ان يكون عن كل كثرة كثرة فان الموجبة الكلية لا تنعكس موجبة كلية ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الفيض الى غير النهاية ، وهو محال.»

واعلم ان الافلاك لما كانت متحركة حركة دورية بالارادة فلها حيات وادراك. ولا يجوز ان تكون النفوس المدبرة ولاجرامها والمتصرفة فيها علة لاجرامها ، فان النفوس الفلكية تستكمل بابدانها ولا تستكمل العلة النورية بالجوهر الفلكى المظلم. ثم لو كانت النفوس الفلكية علة لاجرامها ، ومن شأن العلة ان تقهر المعلول، فكيف قهرت البرازخ الفلكية تلك النفوس المدبرة التى هى عللها بالعلاقة البدنية؟ فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة البدنية. فالمدبرات الفلكية وان كانت انوار مجردة، فعللها كلها هى الانوار المجردة ارباب الانوار المجردة ارباب الانواع والطلسمات والنور المجرد المدبر للافلاك يُسمّى بـ«النور الاسفهبذ» وانما سمّاه بـ«الاسفهبذ» لان معناه باللسان الفهلوى «متقدم الجيش ورأسه»؛ والنفس الناطقة فلك البدن وما فيه من القوى، فلذلك كان اسفهبذ البدن بما فيه.

قوله: وهذا يرشدك إلى انه لما كان من لدن الاول ضروريا جهات قهر ومحبة.

اقول: لما بيّن ان الانوار المجردة العالية والسافلة فيها جهات استغناء وفقر، يعبّر عنهما بالجهة النورية والظلمانية، وعرفت إن نور الانوار قاهر لما دونه وهى عاشقة ومشتاقة اليه؛ وهكذا كل عالٍ قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق

اليه. فاذا كان من لدن الاول نور الانوار وجب وجود جهات قهر ومحبة، فالقهر منه والمحبة من معلوله وكانت الانوار المجردة القاهرة تشتمل على جهات ظلمانية فقرية وجهة استغناء واستنارة. فاذا تركبت الاقسام بحسب الجهات فى المعلولات، فحينئذ يصير بعض الانوار الغالب عليه القهر وبعضها الغالب عليه المحبة، وبعض الغواسق البرزخية فيه القهر من المستنيرات الكوكبية، كالشمس والقمر، وبعضها فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية، وبعضها غواسق برزخية غير مستنيرة الغالب فيها القهر، وهى الاثيريات الفلكية وهى المباينة عن الفساد والخرق والتمزق المؤثرة فى الاجرام العنصرية وغواسق برزخية الغالب عليها المحبة والذل. وهى العنصريات الطبيعية لتلك الاجرام الفلكية القاهرة لها الفاسقة لانوار الكواكب واضوائها الشريفة، القبيحة عند احتجابها عن تلك الانوار الفلكية. ولما كانت النار مكانها الطبيعى مجاورة الفلك لزمها ايضا، فهو على ما تحتها وسيأتى تتمة هذا البحث.

قال الشيخ:

(157) واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر، والمعلول بالنسبة اليه[481] محبة يلزمها ذلّ. ولاجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية، والمحبة والقهر، والعز[482] اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالى واقعا على ازواج[483]، كما قال تعالى «وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»[484].

اقول: اول نسبة وقعت فى الوجود نسبة الجوهر العقلى، وهو النور الاقرب، الى نور الانوار واجب الوجود لذاته، وهي اصل جميع النسب وامها وافضلها.

---

[481] ط: اليها . س: اليه

[482] ل: + والذل .

[483] ط: ازدواج . س: ازواج

[484] القرآن المجيد: سورة الذاريات (٥١)، آية ٤٩

وذلك أن النور الاقرب عاشق لنور الانوار، وهو تعالى يقهره قهرا يعجزه عن اكتناهه والاحاطة به، فاشتملت هذه النسبة على محبة من جهة النور الاقرب وقهر من جهة نور الانوار؛ وطرف القهر اشرف من جهة المحبة. ثم سرت هذه النسبة فى جميع الموجودات حتى صار لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر؛ وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل، وكذلك ان زوجت الاقسام وصار الوجود بحسب تقاسيم النورية والفاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالى واقعا على ازواج، كما جاء فى التنزيل: «وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». هذه المعانى التى غفل عنها الجمهور. فانقسمت الجواهر الى: اجسام وغير اجسام. وغير الجسم، وهو النور المجرد، قاهر له ومعشوقه واحد الطرفين اشرف من الآخر.

وكذلك انقسم النور المجرد الى قسمين: عال قاهر ونازل فى الرتبة، مقهور منفعل. والاجسام انقسمت الى: اثيرية فاعلة، وعنصرية منفعلة. والاثيرى انقسم الى: السعد، والنحس، والنيرين اللذين احدهما مثال العقل وهو الشمس، والآخر مثال النفس، وهو القمر. وكذلك انقسمت الاجسام الى: العلوى، والسفلى، والمتيامن، والمتياسر، والشرق، والغرب، والذكر، والانثى ازدوج طرف كامل مع طرف ناقص، كل ذلك تأسيا بتلك النسبة الاولى العقلية.

قال الشيخ:

فصل

«فى تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب»

(158) ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف، فيكون ظلا لترتيب عقلى. ومن الترتيبات، بل ومن الكواكب فى الثوابت، ما لا يحيط البشر به علما وعجايب عالم الاثير ونسب الافلاك وحصرها فى عدد بحيث يتيقن أمر صعب، ولا

مانع عن ان يكون وراء[١٨٥] الثوابت عجايب أُخرى؛ وكذا فى فلك الثوابت ولا يدركها[١٨٦] .

(159) واعلم انه لا ميّت فى عالم الأثير. وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها تصل الى الافلاك بتوسط الكواكب، ومنها ينبعث القوى والكواكب كالعضو الرئيس المطلق. و «هُورَخش» الذى طلسم «شَهريـر» نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سنة الاشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة، فان ما يتراءى من الثوابت بالليل وباقى السيارات مقدار مجموعها اكثر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار.

اقول: كل أثر فى المعلول فانه لا محالة من آثار العلة. والاجسام كلها مع هيئاتها معلولات للانوار المجردة واثر من آثارها . فالكواكب الثابتة وترتيباتها فى فلكها لما لم يكن واقعا فى الوجود جزافا ، فيكون بالضرورة ظلا لانوار مجردة وترتيب عقلى ومن الترتيبات الخفية الواقعة فى الوجود. واكثر الكواكب الثابتة مما لم يمكن الاحاطة بها فى هذا العالم، وكذلك عجايب لعالم الاثيرى ونسب الافلاك بعضها الى بعض وحصرها فى عدد على سبيل الجزم، أمر صعب لا يمكن ان يبرهن عليه. ولا مانع ان يكون وراء فلك الثوابت من العجايب الفلكية وكواكبها شئ كثير لا يتمكن البصر من ادراكه. وكذا فى نفس فلك الثوابت واذا عجزت القوى البشرية عن الاحاطة بحقايق الاجرام وترتيبها فالاولى ان تعجز عما لا يدركه الحس. ولما كان العالم الأثيرى كله حيّ لا ميّت فيه وكل فلك من الافلاك الجزئية له حركة تخالف حركة الفلك الآخر، فله نفس ناطقة مدبرة وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها انما تصل الى الاجرام الفلكية بتوسط ما هو مركوز فيها من الكواكب النيرة التى منها تنبعث القوى البدنية، فهى كالاعضاء الرئيسية المطلقة،

---

[١٨٥] يش؛ ش؛ ط؛ + فلك. س؛ ـ فلك

[١٨٦] يش؛ ش؛ لا يدركها . ط؛ تدركها . س؛ يدركها

فكل كوكب فى فلك نسبته اليه كنسبة القلب الى البدن. ولما كانت الشمس المركوزة فى الفلك الرابع اعظم الكواكب واشرفها واجلها واكبرها واشدها نورا وضياء وهى فى وسط العالم تعطى جميع الاجسام الانوار ولا يأخذ منها شيئا وتضئ جميع طبقات الافلاك وفسحاتها وبنورها تتم الامتزاجات العنصرية وتتكون المواليد الثلاثة، وهى المُسمّى «هُورَخش» بالفهلوية، وهو طلسم «شهريره»، وهو نور عقلى من اجل ارباب الاصنام. فلهذه الفضايل والكمالات الموجودة فى هذا النيّر الاعظم استحق ان يكون ملك العالم الجسمانى وسلطانها ورئيسها واجب تعظيمه فى سنة الاشراق من الحكماء المشرقيين وارباب المكاشفات العقلية، فانه سرّ الله الاعظم ومثله الاكرم كما قال تعالى: «وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ»[٤٨٧]، ومن عجايب اسراره وشدة نوريته وضوئه انه ما ازداد على جميع الكواكب بمجرد المقدار والقرب، بل شدة النورية العظيمة، فان ما يتراءى فى الليل من الكواكب السيارة الثابتة مقدار مجموعها اكبر من الشمس بما لا يتقايس، ومع ذلك فانه يفعل النهار ولا تفعله، ويسخن العالم ويفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة، التى منها اسرار نور الانوار ما يتم به الكون، وتحصل بذلك الاستعدادات المختلفة المقتضية لإفاضة النفوس الناطقة والاعراض جل من ابدعه وصوره، «فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ».

قال الشيخ:

فصل

‹فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق›

(160) لما تبيّن ان الإبصار ليس من شرطه انطباع شبح او خروج شئ، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر، فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق،

[٤٨٧] القرآن المجيد، سورة المؤمنون (٢٣)، آية ١٤

وغيره ظاهر له فـ«لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ»[٤٨٨] اذ لا يحجبه شئ عن شئ؛ فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته، اذ النور فياض لذاته.

(161) والمشاؤون واتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائدا عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة. وقالوا: وجود الاشياء عن علمه بها. فيقال لهم: ان علم ثم لزم من العلم شئ، فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء، فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها. وكما ان معلوله غير ذاته، فالعلم[٤٨٩] بمعلوله غير العلم بذاته. واما ما يقال «ان علمه بلازمه منطو فى علمه بذاته» كلام لا طائل تحته، فان[٤٩٠] علمه سلبى عنده، فكيف يندرج العلم بالاشياء فى السلب؟ والتجرد عن المادة سلبى، وعدم الغيبة ايضا سلبى، فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به الحضور، اذ الشئ لا يحضر عند ذاته، فان الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال الا فى شيئين، بل اعم: فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب؟ ثم الضاحكية شئ غير الانسانية، فالعلم بها غير العلم بالانسانية. والضاحكية علمها عندنا ما انطوى فى الانسانية[٤٩١]، فانها ما دلّت مطابقة او تضمنا عليها، بل دلالة خارجية. فاذا علمنا الضاحكية احتجنا الى صورة أخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة. واما ما ضربوا من المثال فى الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما لجوابها لا ينفع. فان ما يجده[٤٩٢] الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوة اقرب مما كانت قبل

---

[٤٨٨] القرآن المجيد: سورة السبأ (٣٤)، آية ٣

[٤٨٩] ط: فكذلك العلم. س: فالعلم

[٤٩٠] س: وان

[٤٩١] ط: العلم بالانسانية. س: فى الانسانية

[٤٩٢] يش؛ ش؛ ط: يجد

السؤال، فان للقوة مراتب، ولا يكون عالما بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الاشياء، ثم اذا كان جسم غير باء، فسلب مّا كيف يكون علما بهما وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا عليه من النظام؟ وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء، فليطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم.

(162) فاذن الحق فى العلم هو قاعدة الاشراق، وهو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته، وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او متعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية. وذلك اضافة، وعدم الحجاب سلبى، والذى يدل على ان هذا القدر كاف، هو ان الابصار انما كان لمجرد اضافة ظهور الشئ للبصر مع عدم الحجاب. فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له. وتعدد الاضافات العقلية لا يوجب تكثرا فى ذاته. واما العناية، فلا حاصل لها. واما النظام، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية كما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات، وهى فى نفسها غير صحيحة. واذا بطلت، تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ.

(163) واعلم انه اذا كان فى سطح مّا سواد وبياض، يتراءى البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب، والسواد ابعد لمقابل ما قلنا. ففى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان اعلى فى مراتب العلل، فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره. فسبحان الابعد الاقرب الارفع الادنى! واذا كان هو اقرب، فهو اولى[۴۹۳] بالتأثير فى كل ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.

اقول: قد مرّ فيما سلف بطلان رأى من يقول ان الابصار انما هو بانطباع

---

[۴۹۳] پش ا ش: طه: كان هو اولى. س: فهو اولى

صورة المبصَر فى الرطوبة الجليدية وتأديها الى ملتقى العصبتين المجوفتين على ما يراه المعلم الاول واتباعه. وابطلنا ايضا رأى من يقول ان الابصار بخروج شعاع من البصر يلاقى المبصرات، ولا هو ايضا بالاستدلال بالصورة المنطبعة على الخارج عن البصر على ما عرفت تفصيله. فالحق ان الابصار انما هو مقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة مرائية وعندما يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصَر فتدركه النفس مشاهدة، وحاصل الابصار يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر لا غير. وقد عرفت ايضا ان النفس الناطقة تدرك ذاتها بذاتها لا بصورة ومثال لذاتها فى ذاتها بل لظهور ذاتها لذاتها وعدم الحجاب بينها وبين ذاتها. واذا كان الأمر كذلك، فنور الانوار واجب الوجود لذاته لما كان نورا محضا مجردا عن المادة كان ظاهرا فى ذاته وكان ايضا ظاهرا ذاته لذاته، اذ الظهور المحض لا يمكن احتجابه عن ذاته. وكذلك جميع الموجودات العقلية والجسمية ظاهرة له تعالى، فيدركها بالحضور الاشراقى وهو اشرف انحاء الادراك، فانه لا يتصور احتجاب شئ عن الظهور المحض ولا يجوز ان يكون ادراكه للموجودات بحصول صورها فى ذاته، فيتكثر ذاته المقدسة ويكون فاعلا وقابلا لها. وجهة الفعل غير جهة القبول، فتكثر جهاته فلا يكون واحدا حقيقيا: واذا كان مدركا لجميع الاشياء بالحضور والاحاطة الاشراقية التى هى اشد واقوى من كل ادراك لا بصورة ومثال فـ«لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ»، فانه لا يحجبه شئ عن شئ.

قوله: فعلمه وبصره واحد.

اقول: لا يجوز ان يكون فى ذات نور الانوار صفة حقيقية متقررة فى ذاته، كالحياة والعلم والقدرة وما يجرى مجراها، اذ لا يجوز ان تكون واجبة فانه لا واجبان فى الوجود ولان الصفة تفتقر الى محل والمفتقر الى غيره ممكن لذاته، وكل ممكن يحتاج الى علة ان كانت ذاته فيكون قابلا وفاعلا. وجهة الفعل غير

جهة القبول. فالجهتان ان كانتا من مقوماته كانت الذات البسيطة من كل وجه مركبة او من عوارضه اللازمة وكان علتها نفس الذات كان فاعلا وقابلا وغيرها كان غيره مؤثرا فيه تعالى، وهو محال. فلا بدّ من الانتهاء الى جهتين داخلتين فى الذات. وان كانت الصفة الممكنة غير ذاته الواجبة او كانت الجهتان خارجتين من العوارض المفارقة: فيكون الغير مؤثرا فى ذاته تعالى، وهو محال. فنور الانوار الذى هو نفس الظهور المحض علمه وبصره وقدرته وحياته شئ واحد، وهو النورية الصرفة. فنوريته قدرته. فان النور من شأنه ان يكون فائضا لذاته وظاهرا لذاته. فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته.

قوله: والمشاؤون واتباعهم.

اقول: لما رأى المشاؤون ان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم فى العالم حكموا بان علم الواجب لذاته لا يجوز ان يزيد على ذاته لئلا تتكثر ذاته المقدسة بالتقرير الذى مرّ: فقالوا: ان علمه تعالى هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وان وجود الاشياء هو عبارة عن علمه لها. وابطل الشيخ فى هذا الكتاب هذا الرأى، بان الواجب لذاته اذا علم ذاته وكان علمه بذاته هو وجود الاشياء. فان علم ثم لزم من ذلك العلم الاشياء، فيلزم تقدم العلم على الاشياء، وعلى عدم الغيبة عنها لان عدم الغيبة عن الاشياء انما يكون بعد تحققها ووجودها. فاذا تقدم العلم على الاشياء، فلا بدّ وان يتقدم على عدم الغيبة عنها. فكما ان معلول الواجب لذاته مغاير لذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته وان لم يتقدم العلم بذاته: على وجود الاشياء لم يكن العلم بالذات هو وجود الاشياء ولا معلولة له. واما ما قيل: ان علمه بلازمه، اعنى الاشياء، ينطوى فى علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور فى ذاته فان علمه بذاته اذا كان هو ذاته فعلمه بلوازمه هو ذاته ايضا، وذاته علة وجود الموجودات فعلمه بلوازمه علة لوجودها. وتحقيق هذه الانطباع انه تعالى اذا علم انه هو الموجود المحض وهو اصل وجود الموجودات على

ترتيبها ، فيعلم ان ذاته مبدأ لها فينطوى علمه بها فى علمه بذاته اذ ذاته لا تغيب عن ذاته بل هى ظاهرة. وكل انسان اذا علم ذاته فيعلمها حية عالمة قادرة مريدة، والا فلا يعلمها على ما هى عليه، وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالمعلولات، اعنى الموجودات، ينطوى تحت علمه بذاته من غير لزوم كثرة فى علمه وذاته، وهذا كلام فاسد، فان علمه بذاته عند هذا القائل عبارة عن ذاته المجردة عن المادة وعدم الغيبة عنها لا غير وهما سلبيان. فكيف ينطوى العلم بالاشياء الكثيرة المحتاجة الى اضافات متعددة فى السلب الذى لا يلزمه اضافة واحدة؟ فانّ التجرد عن المادة سلبى معناه انه غير مادى؛ وعدم الغيبة ايضا سلبى ولا يجواز ان يعنى بعدم الغيبة عن الذات الحضور، فان الشئ لا يمكن ان يحضر عند ذاته؛ فان الحاضر لا بد وانْ يكون مغايرا لمن عنده الحضور، فالحضور انما يقال فى شيئين فصاعدا؛ فكيف ينطوى العلم بالغير فى السلب الصرف؟ ثم الضاحكية غير الانسانية اللازمة لها ولا محالة ان العلم باللازم غير العلم بالملزوم وحينئذ لا يكون العلم بالضاحكية منطويا فى العلم بالانسانية الغير دالة عليها بالمطابقة والتضمن بل بالالتزام، وهى دلالة خارجية، فالعلم بكل واحد منهما يحتاج الى صورة غير الصورة الاخرى، فالواجب لذاته لا بد وان يكون العلم بذاته غير العلم بكل واحد من لوازمه الكثيرة التابعة لذاته فعلمه بها ايضا تبعا لعلمه بذاته، فيلزم من هذا تكثر الذات، وهو محال.

والى هذا المعنى اشار بقوله: «فاذا علمنا الضاحكية احتجنا الى صورة أُخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة»، يعنى ان العلم باحد المتلازمين الذى يدل كل واحد منهما على الآخر بالالتزام يفتقر فى العلم بالآخر الى صورة أُخرى اللازم الآخر، حتى يعلمه بالفعل وذلك انما يكون عند الانتقال الى اللازم الآخر بطريق الالتزام وحينئذ تحصل صورته فى النفس بالفعل وقبل ذلك كان العلم له بالقوة القريبة من الفعل. واما ما ذكروه من الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل،

وبين العلم الاجمالي الذى هو علم بالقوة بها ، وبين العلم بتلك المسائل اذا ذكرنا الانسان فوجد من نفسه علماً باجوبتها قبل الخوض فى الجواب ، فباطل لا ينفعهم : فان الذى يجد الانسان في نفسه من الجواب عند عرض المسائل انما هو علم بالقوة ، اذ يجد من نفسه ملكة وقدرة لجواب تلك المسائل المذكورة والقوة التى قبل السؤال على الجواب ؛ وان كانت قوة ، فالقوة التى بعد السؤال على اجوبة المسائل اقرب من المتقدمة على السؤال . فان لوجود الشئ مراتب بحسب القرب والبعد من الشئ الذى له بالقوة ، فالانسان الذى يطلب منه الجواب غير عالم بجواب كل مسألة على التفصيل ، الا اذا حصل عنده صورة كل واحدة منها على الخصوص مفصلا . وعرفت ان الواجب لذاته يمتنع حلول الصور فيه ، فلا يكون علمه بالموجودات بهذا الطريق المحيل .

قوله : ثم اذا «ج» غير «ب» .

اقول : يعنى اذا كانت ذاته تعالى غير لوازمه ؛ والادراك عندهم عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة ، وذلك سلبى ، فسلب مّا كيف يكون علما بالذات الواجبة ولوازمها المُسمّى عندهم «عناية» . فان العناية على رأيهم هو علم الواجب لذاته بكيفية ما يجب ان يكون عليه من النظام . واما اذا كان علم الواجب لذاته بالاشياء الموجودة حاصلا من الاشياء ، فتبطل حينئذ العناية التى هى عبارة عندهم عن علمه بذاته الذى هو علة وجود الاشياء كلها ، ومستلزم للعلم بكيفية ما يجب ان يكون عليه الكل من النظام ؛ واذا بطلت العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم .

فالحق فى مسألة العلم هو ما ذهب اليه صاحب «حكمة الاشراق» ، وهو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين ان علم نور الانوار الواجب لذاته ، هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته ، فانه هو الظهور المحض المجرد وعلمه بالاشياء الموجودة هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقى اما بانفسها ، كاعيان

الموجودات من المجـردات والماديات وصورها الثابتة فى بعض الاجســام كالفلكيات؛ واما الاشياء التى تكون ظاهرة حاضرة له تعالى لا بانفسها بل بمتعلقاتها التى هى مواقع الشعور المستمـر للمدبرات العلوية الفلكية. فان الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة صورها فى النفوس المدبرة للاجرام الفلكية حاضرة وظاهرة له. فان الاحاطة الاشراقية الظهورية لما كانت على حامل تلك الصورة، فيكون ايضا له على تلك الصورة وكذا ان كان فى المبادى العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له. فالاحاطة الظهورية الاشراقية عامة له وللمبادئ العقلية، فرجع حاصل علمه الى ظهور ذاته لذاته او ظهور الاشياء له؛ كيف كان والظهور اضافة؟ لانها لا تكون الا بين شيئين او اكثر. واما عدم الحجاب الموجب للابصار فهو سلبى لا يفتقر اليه فى الادراك الالهى، فانه لا يحجبه شئ عن شئ والذى يدل على ان الاضافة الظهورية كافية فى علم الواجب لذاته بذاته وبالاشياء ان الابصار انما كان لمجرد اضافة ظهور الشئ المبصر مع عدم الحجاب لا غير، فيكون اضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له ولا يحجبه شئ. فلا يفتقر الى ان يقال ان ادراكه هو ظهور ذاته لذاته، والاشياء مع عدم الحجاب.

واما تعدد الاضافات المحضة العقلية التى له الى الاشياء الكثيرة فلا يقتضى تكثرا فى ذاته تعالى، فانه اذا علم بالظهور الاشراقى صورة زيد الموجود كان له اضافة مبدأيته اليه، فاذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الاضافة المبدأية التى له اليه ولا يلزم من بطلانها تغييره فى نفسه، فان تغيير الاضافات المحضة لا يلزم منها تغيير المضاف اليه، فان بانتقال ما على يميننا الى يسارنا تتغير اضافتنا اليه دون تغيير ذاتنا فى نفسها. واما العناية التى ذكرها المشاؤون فعرفت بالبحث الشافى والنظر الوافى انه لا حاصل لها.

واما النظام العجيب الموجود فى العالم فلم يحصل من العناية كما ذكره، بل هو لازم من عجيب الترتيب الموجود فى المجردات العقلية والنسب الواقعة بينها

وانوارها المنعكسة من بعضها الى بعض، كما عرفت تفصيله. وهذه العناية التى مرّ فسادها وانها علة للوجود ونظامه كان قدماء المشائين يبطلون بها مذاهب القدماء القائلين بالمُثُل النورية وارباب الطلسمات النورية التى هى علة الوجود والنظام الجسمانى، وهى فى نفسها فاسدة. فالحق ان ترتيب البرازخ ونظامها انما هو عن تراتيب الانوار المجردة المحضة واشراقاتها العقلية المندرجة بالمرتبة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ. فان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم.

قوله: واعلم انه اذا كان فى سطح مّا سواد وبياض.

اقول: اذا كان فى سطح بياض وسواد، وهو مقابلة البصر، فان البياض يرى الينا اقرب من السواد لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب، والسواد يرى ابعد لانه اشبه بالخفى الاشبه بالبعيد، فالبياض مشاكل للنور والسواد مشاكل للظلمة، اذ على البياض يلوح سائر الالوان، كما ان فى النور يرى سائر المرئيات، ولا يظهر على السواد شئ اصلا. والنور والظلمة يسريان فى الاجسام المشفة، كسريان الروح فى الجسد، وينسلان منها دون زمان.

واما عالم النور المحض المنزّه عن بعد المسافة، فكلما كان النور المجرد اعلى فى مراتب العلل كان ادنى الى الادون لشدة ظهوره وقوة اشراقه. فالواجب لذاته نور الانوار ابعد الاشياء عنا من جهة علوّ رتبته واقرب الاشياء الينا من جهة شدة ظهوره وقوة نوريته والوسايط، وان كانت اقرب الينا من جهة العلية والتوسط الا ان ابعدها اقربها من جهة شدة الظهور؛ واقرب الموجودات الينا نور الانوار وشمس الشموس، اذ لا اظهر وانور واجلى منه، فهو لا محالة اولى بالتأثير فى كل ذات وفى كمالها وما عداه وان كان له تأثير مّا، فمنه استفاد ذلك فهو القاهر لجميع الموجودات والغالب عليها فهو واهب ذواتها معطى كمالاتها لا اله الا هو اليه المصير. والنور هو مغناطيس القرب. فان العقل والنفس كلما كانت أشد نورا كانت اقرب من نور الانوار، واعتبر ذلك بالنور المحسوس.

قال الشيخ:

فصل

‹فى قاعدة الامكان الاشرف على ما هو سنّة الاشراق›

(164) ومن القواعد الاشراقية ان الممكن الاخس اذا وُجد، فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وُجد. فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلمانى بجهته الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف. فاذا فُرض موجودا، يستدعى جهة تقتضيه اشرف مما عليه نور الانوار، وهو محال. والانوار المجردة المدبرة فى الانسان برهنا على وجودها: والنور القاهر، اعنى المجرد بالكلية، اشرف من المدبر وابعد عن علايق الظلمات، فهو اشرف. فيجب ان يكون وجوده أولا. فيجب ان تعتقد فى النور الاقرب والقواهر والافلاك والمدبرات ما هو اشرف واكرم بعد امكانه، وهى خارجة عن عالم الاتفاقات، فلا مانع لها عما هو اكمل لها.

(165) ثم عجايب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها. واتباع المشائين اعترفوا بعجايب الترتيب فى البرازخ وحصروا العقول فى عشرة. فعالم البرازخ يلزم ان يكون اعجب واطرف واجود ترتيبا، والحكمة فيه اكثر على قواعدهم. وليس هذا بصحيح. فان العقل الصريح يحكمْ بان الحكمة فى عالم النور ولطايف الترتيب وعجايب النسب واقعة اكثر مما هى فى عالم الظلمات، بل هذه ظل لها. والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة. ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد الا اعتراف بهذا الأمر. واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا، وافلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس، كلهم يرورن هذا الرأى. واكثرهم صرّح بانه شاهدها فى عالم النور. وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الهند والفرس

قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص او شخصين فى امور فلكية، فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شئ شاهدوه فى أرصادهم الروحانية؟

(166) وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين فى انكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها، وكان مصرا على ذلك «لَوْلاَ أَنْ رأى بُرهَانَ رَبِّه»[٤٩٤]. ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة. فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية والانوار التى شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المينوية ينابيع الخرّه والرأى التى عنها اخبر زرادشت. ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها. وحكماء الفُرس كلهم كانوا متفقين[٤٩٥] على هذا، حتى ان الماء كان عندهم صاحب صنم من الملكوت وسمّوه «خُرداد»، وما للاشجار سمّوه «مُرداد» وما للنار سموه «أُرديبهِشْت»، وهى الانوار التى اشار اليها انباذقلس وغيره.

(167) ولا تظن ان هؤلاء الكبار اولى الايدى والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه فى الكثيرين. فكيف يجوّزون ان يكون شئ ليس متعلقا بالمادة ويكون فى المادة؟ ثم يكون شئ واحد بعينه فى مواد كثيرة واشخاص لا تحصى؟ ولا انهم حكموا بان صاحب الصنم الانسانى مثلا انما اوجد لاجل ما تحته حتى يكون قالبا له، فانهم اشد الناس مبالغة فى ان العالى لا يحصل لاجل السافل؛ فانه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم ان يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية.

(168) ولا تظن بانهم يحكمون بانها مركبة حتى يقال انه يلزم ان ينحل وقتا ما، بل هى ذوات بسيطة نورية، وان لم يتصور اصنامها الا مركبة. وليس من

---

[٤٩٤] القرآن المجيد: سورة يوسف (١٢)، آية ٢٤

[٤٩٥] يش: ش: ط: متفقون. س: كانوا متفقين

شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه. فان المشائين سلموا ان الانسانية فى الذهن مطابقة للكثيرين، وهى مثال ما فى الاعيان مع انها مجردة وما فى الاعيان غير مجردة، وهى غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما فى الاعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية. ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا كون الشئ ذا رجلين، بل كل شئ يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر فى عالم النور المحض له هيئة نورية من الاشعة وهيئات من المحبة واللذة والقهر، واذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صنمه المُسك مع الرائحة، او السكر مع الطعم، او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

(169) وفى كلام المتقدمين تجوزات، وهم لا ينكرون ان المحمولات ذهنية وان الكليات فى الذهن. ومعنى قولهم «ان فى عالم العقل انسانا كليا»، اى نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله فى المقادير صورة الانسان؛ وهو كلى لا بمعنى انه محمول، بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد، وكأنه الكل وهو الاصل. وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فانهم معترفون بان له ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عاما؟ واذا سمّوا فى الافلاك كرة كلية وأُخرى جزئية، لا يعنون به الكلى المشهور فى المنطق، فتعلم هكذا.

(170) واما الذى احتج به بعض الناس فى اثبات المُثُل من «ان الانسانية بما هى انسانية ليست بكثيرة فهى واحدة» كلام غير مستقيم. فان الانسانية بما هى الانسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة، بل هى مقولة عليهما جميعا. ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة، فما كانت الانسانية مقولة على كثيرين[٤٩٦]. واذا لم تقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة

[٤٩٦] ط: الكثيرين. س: كثيرين. يش: ش: + فى بعض النسخ: ليس اذا لم يقتض

اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة. ثم الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هى فى الذهن، لا يحتاج لاجل الحمل الى صورة اُخرى. وما قيل «ان الاشخاص فاسدة والنوع باق» لا يوجب ان يكون أمرا كليا قائما بذاته، بل للخصم ان يقول: ان الباقى صورة فى العقل وعند المبادى. ومثل هذه الاشياء اقناعية.

(171) وليس اعتقاد افلاطون واصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيات، بل على أمر آخر. وقال افلاطون «انى رأيت عند التجرد افلاكا نورانية». وهذه التى ذكرها بعينها السموات العلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم «يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ»[٤٩٧]. ومما يدل على انهم يعتقدون ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرّح به افلاطون واصحابه: ان النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه انه يصير فى بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى، فيرى فى ذاته النور والبهاء ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة بالكل. فيصير كانه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الالهى. ما هذا مختصره الى قوله «حجبت الفكرة عنى ذلك النور».

وقال شارعُ العرب والعجم «انّ للّه سبعاً وسبعين حجاباً من نور لو كُشفت عن وجهه لاحرقت سبُحات وجهه ما ادرك بصره». واوحى اليه: «اللهُ نُورُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ»[٤٩٨] وقال «أنّ ٱلْعَرْشَ مِنْ نُورِى».

الانسانية المكثرة لاقتضاء كثرتها لا يقتضى الوحدة؛ وفى بعض النسخ: وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة؛ والاول أولى من الثانى

[٤٩٧] القرآن المجيد: سورة ابراهيم (١٤)، آية ٤٨

[٤٩٨] القرآن المجيد: سورة النور (٢٤)، آية ٣٥

ومن الملتقط عن الادعية النبوية: «يا نور النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض. يا نور كل نور! خامد بنورك كل نور». ومن الدعوات المأثورة «اسألك بنور وجهك الذى ملأ اركان عرشك». ولست اورد هذه الاشياء لتكون حجّة، بل نبّهت بها تنبيها، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى.

اقول: هذا اصل عظيم مفيد وهو من فروع، ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا واحد وبيانه ان الممكن لما كان منه الاخس والاشرف ووُجد الاخس فيدلّ على ان الممكن الاشرف وجد قبله، لان الممكن الاخس اذا وُجد كان من معلولات الواحد لذاته، ان كان صدوره بواسطة معلول آخر كان ذلك علة لهذا الممكن الاخس متقدما عليه بالذات وهو اشرف منه وان كان صدوره عنه لا بواسطة فان صدر عنه مع ذلك الممكن الاشرف ايضا لا بواسطة، فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثنان، وهو محال: وان صدر عنه الاشرف بواسطة المعلول اشرف من العلة فان الممكن الاخس بالفرض صدر عنه بلا واسطة فاذا صدر عنه الاشرف بواسطة لزم صدور الاشرف عن الاخس، وهو محال: وان لم يصدر عنه الاشرف مع امكانه بالفرض المذكور وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، وان جاز ان يلزم لاسباب خارجة عن ذاته فاذا فُرض وقوعه لا بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لامتناع صدور الاشرف عن الاخس، فيستدعى وقوعه جهة اشرف مما عليها واجب الوجود وذلك محال: واذا لم يجز صدور الاشرف عنه على تقدير صدور الاخس، ولا عن بعض معلولاته وعن جهة اشرف مما عليها واجب الوجود، صحّ قوله: «ان الممكن الاخس اذا وُجد فيلزم ان يكون ممكن الاشرف قد وُجد». وما بعده بيان لهذه الملازمة، واذا لم يكن فى الوجود اشرف من الواجب لذاته فلا اشرف من معلوله الاقرب وهكذا ترتيب الشرف والخسة بحسب الصعود والنزول على

الترتيب، فلا يصدر عن الاخس الاشرف بل عن الاشرف والاخس الى آخر المراتب. ومما يُبتنى على هذه القاعدة التى هى «الامكان الاشرف» ان الجواهر المجردة بالكلية عن المواد، وهى الانوار القاهرة العقلية، اشرف من النفوس المجردة المدبرة للابدان والجواهر المجردة بالكلية ممكنة الوجود والا ما امكن وجود الجواهر المدبرة للابدان. لكنا برهنا على وجود الجواهر المجردة المدبرة للابدان الانسانية، فيلزم ان تكون الجواهر العقلية ممكنة موجودة قبل النفوس المدبرة للابدان على قاعدة الامكان الاشرف، ثم النفوس المدبرة اشرف من الاجسام والصور والاعراض الحالة فيها.

قوله: فيجب ان تعتقد فى النور الاقرب.

اقول: لقائل ان يقول على قاعدة الامكان الاشرف: انه لو كان حصول الامكان الاشرف واجبا بالتقرير المذكور لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم، ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التى حصولها لكمالاتها اشرف من لا حصولها. وجوابه: ان قاعدة الامكان الاشرف انما تطّرد ويصح استعمالها فى المكنات الثابتة التى لا يمكن ان تعدم بامور خارجة بل تكون مستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة الفلكية. واما الممكنات الواقعة تحت الحركات، كالمركبات العنصرية، فان الحركات مؤثرة فى وجودها وعدمها، فيمكن عليها اشياء كثيرة بحسب ذاتها وتصير باسباب أُخرى خارجة عنها ممتنعة الوجود عما هو اكمل واشرف، وكل ما هو واقع تحت الحركات. هذا حكمه، فيجوز ان يُعطى الشئ الواحد مرّة شريفا وأُخرى خسيسا لاستعداده بالحركات الدائمة لا لذاته بخلاف الامور الدائمة من العقول والنفوس والاجرام الفلكية التى لا يختلف شرفها وخستها، الا لاختلاف الفواعل او لاختلاف جهاتها، فيفعل بالاشرف اشرف وبالاخس اخس. فالامور الدائمة المذكورة ولوازم الكليات الطبيعية لا يمنعها عمّا هو اشرف لها واكمل استعداد

حادث لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات. وهذا بحث شريف ذكر فی «المطارحات»، انه استفادة من اشارة اجمالية لامام الباحثين ارسطو، فانه قال فی كتاب «السماء والعالم» ما معناه: انه يجب ان يعتقد فی العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف. والشيخ فصّل هذا الاجمال على ما هو مشروح فی كتبه ولا يريد بعالم الاتفاقات وقوع شئ بغير مرجح، بل يريد بالاتفاقی كل ما يلحق الماهية لا لذاتها مما تختلف الاشخاص به، اذ كل ما تختص به اشخاص الماهية العنصرية يحتاج الى اسباب خارجة لا تتناهى، وكل شئ امتنع لغيره مع امكانه فی ذاته فانه لا يوجد فی الماهيات الثابتة التی فوق الحركات، فان هذه وان امكنت فی ذاتها فلا يمنعها أمور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التی هی الحركات، فلا تصلح للعلية.

قوله: ثم عجايب الترتيب واقعة فی عالم الطلسمات.

اقول: هذا مما يبتنی على قاعدة الامكان الاشرف. فان عجايب الترتيب الواقعة فی العالم الجسمانی المسمّى بـ«عالم الطلسمات والبرازخ» كثيرة لا يمكن الاحاطة بها ومع ذلك فالعقل يتحيّر فی ذلك القدر الذی يدركه، وذلك ظلّ لما فی العالم العقلی النوری الذی هو علة لها، فيجب ان يكون الترتيب والنسب التی بين الامور المجردة العقلية اشرف من النسب والترتيب التی بين الاجسام الظلمانية، فيجب على قاعدة الامكان الاشرف قبلها. وجماعة حكماء المشائين اعترفوا بعجايب الترتيب فی عالم البرازخ الفلكية والعنصرية، وحصروا العقول مع ذلك فی عشرة على ما هو مشهور فی كتبهم. فيلزم ان تكون العجايب فی العالم الجسمانی وترتيبه اكثر واظرف واجود مما فی العالم العقلی الذی هو علة له والحكمة فيه اكثر على قواعدهم، وليس الأمر كذلك. فان العقل الصريح الذی لا يشوبه شئ من الامور البدنية يحكم بان الحكمة فی عالم الانوار المجردة وعجايب الترتيب وغرايب النسب العقلية ولطايفها اكثر واشرف مما فی عالم الطلسمات البرزخية، لان تلك

علل وهذه معلولات هی شرح منها وظل لها ؛ والذی يدلّ علی ان الواجب لذاته والعقول المجردة من الطبقة العالية الطولية والطبقة الثانية العرضية، وهی ارباب الاصنام، كلها انوار مجردة، اختيار الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت انها انوار مجردة قائمة لا فی «اين»؛ وهی اشرف ما فی الوجود وافضله بمشاهدات عقلية لهم مرارا كثيرة لا يمكن ان يشككوا فی ذلك، ثم بعد المشاهدة طلبوا الحجة علی ثبوت هذه الانوار المجردة لغيرهم من اشياعهم واتباعهم. وكل صاحب مشاهدة وانسلاخ عن الهياكل الجسمية وتجرد معترف بوجودها ؛ وعظماء الانبياء واساطين الحكماء اشاروا اليها واخبروا عنها ؛ وافلاطون الالهی ومن سبقه، كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وغيرهم من الاساطين، كلهم يرون هذا الرأی واكثرهم صرّح بانه شاهد هذه الانوار فی عالم النور المحض. وحكی افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات من التعلق البدنی وشاهد الانوار المجردة بالكلية، وكذلك عظماء حكماء الهند والفُرس رأيهم هذا وهم جازمون بوجودها ؛ وكل هؤلاء المذكورين خلاصة الوجود وفضلاء الامم. واذا اعتبرنا رصد ارشميدس وابرخس وبطليموس وغيرهم من ارباب الارصاد فی الارصاد الفلكية والحركات السمائية وتبعهم الخلق علی ذلك وقلّدوهم وبنوا علی ارصادهم علوما كثيرة، كعلم الهيئة والنجوم والزيجات وغير ذلك، فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة وتقليدهم فی اشياء شاهدوها فی خلواتهم ورياضاتهم وارصادهم الروحانية ؟

قوله: وصاحب هذه الاسطر.

«اقول»: يريد به نفسه، فان صاحب الكتاب كان فی مبدأ شروعه فی الحكمة علی رأی المشائين الذين يزعمون ان العقول عشرة ولا يقولون متكثرة الانوار والاشراقات والانعكاسات كما هو رأی الاوائل؛ حتی رأی هذا الشيخ برهانَ ربّه، وهو مشاهداتها ومعايناتها، فانه لما تجرّد عن العلاقة البدنية وداوم علی

الخلوات والمجاهدات والرياضات الكثيرة وبذل الوسع فى ذلك سهل عليه الاتصال بتلك الانوار العالية والمقامات السامية. وكل ما فى هذا العالم، فهى صفات ومثالات واشباح واصنام للصور النورانية المجردة الموجودة فى عالم العقل الا ان تلك نورية روحانية، وهذه ظلمانية. ومن لم يصدق بما ذكرناه من هذه الجملة ولا تقنع بنفسه بالحجة فيجب عليه ان يسلك طريق الانقطاع والتجرد والمجاهدات والرياضات وخدمة الكاملين من ارباب المكاشفات والمشاهدات، فربما وقع له خطفة وخلسة فى اثناء الرياضات، فيرى النور الساطع اللامع شارقا فى عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والاشعة اللاهوتية المجردة والانوار التى شاهدها هرمس وافلاطون وفيثاغورس وانباذقلس والاضواء الميناوية ينابيع الخرّة ويريد بـ«الميناوية» ما ذكره زرادشت فى «كتاب الزنّد»[٤٩٩]: ان العالم ينقسم الى قسمين: «ميناوى» و «كيتى». فالميناوى، هو العالم النورانى الروحانى، والكيتى العالم الجسمانى؛ ويريد بالخَرّة «ان النور الواصل الى الانفس الفاضلة من العالم النورى الذى تتألق به النفس وتضئ وتشرق اتم من اشراق الشمس يُسمّى بالفهلوية «خَرّة»، وما يتخصص بالملوك الافاضل منهم يسمّى «كيان خَرّة»؛ وهذه الانوار القاهرة المجردة الكثيرة هى التى اخبر عنها الحكيم الفاضل والنبى الكامل زرادشت الآذربايجانى[٥٠٠] وشاهدها ايضا فى اثناء الخلوات والرياضات الملك العادل والسلطان الفاضل سيد الملوك والسلاطين كيخسرو بن شاوش، واتفق حكماء الفرس قاطبة على اثبات الانوار القاهرة من الارباب والاصنام وغيرها. وكل فلك وكوكب وكل واحد من انواع البسايط العنصرية ومركباتها له فى عالم النور العقلى رب نوع هو عقل مجرد ومدبر له؛ والى هذا اشار نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: «ان لكل شئ ملكا» حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك»؛ وكان عند حكماء

---

[٤٩٩] ل؛ س: زنّدان

[٥٠٠] ل؛ س: الآذربيجانى

فارس لكثير من ارباب الاصنام والانواع اسم، فيسمّون صاحب صنم النار «أُرديبهشت»، وهو النور المدبر لنوع النار والحافظ لها والنور وهو مدبر صنوبرتها وحافظ لها وهو الجاذب للدهن والشمع الى الفتيلة؛ وصاحب صنم الماء يُسمّى «خُرداد»؛ وصاحب صنم الارض «اسفَندارمَذ»؛ ويُسمّوا ما للاشجار «مُرداد»؛ ويُسمّوا رب نوع النباتية الداخلة في اوضاع نواميسهم «هُوم ايزد»، وكانوا يقدسونه؛ وكذا كانوا يثبتون جميع الانوار الجسماني لكل نوع رب صنم له عناية عظيمة به هو المدبر له والمضئ والغاذى والمولد، وبالجملة هو المحيى والمميت؛ ولان الغاذى والنامية والمولدة لكل واحد منها افعال وحركات مختلفة بالجهات لا يمكن صدورها عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شعور لها فى ابدان النبات والحيوان عن طبيعة قوة لا ادراك لها، وليست صادرة فى ابداننا عن النفس الناطقة، والا لكان لها شعور باوقات تغيّرات الغذاء وجذبه وهضمه وامساكه ودفعه وصيرورته جزءا من البدن الى غير ذلك من الاحوال والافعال، وليس الأمر كذلك، فجميع ذلك من الانوار القاهرة ارباب الاصنام.

قوله: ولا تظن ان هؤلاء الكبار.

اقول: زعم القدماء من الحكماء القائلين بان لكل نوع من الاجسام عقل نورى مجرد عن المادة قائم بذاته وهو مدبر له ومُعين به وحافظ له وهو كل ذلك النوع؛ الا انهم لا يريدون بالكل ما يكون نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فان القوم يعترفون بان ذلك الكل قائم بذاته مدرك لذاته ولغيره وله ذات تخصصه لا يشاركه فيها غيره؛ والكلى الغير المانع من وقوع الشركة فيه غير موصوف بهذه الاشياء؛ ولا يعنون بكون رب النوع صورة كلية للنوع، ان النور المجرد الذى اطلقوا عليه اسم الكل موجود فى الكثيرين، فانه يمتنع ان يكون الشئ الواحد المعين غير المتعلق بالمواد موجودا فيها وفى اشخاصها الكثيرة التى لا تحصى؛ وكذلك لا يعتقدون بان رب النوع الانسانى، او غيره مثلا، انما وجد

لاجل ما تحته من النوع حتى يكون غالبا ومثالا للنور العقلى المجرد، فان القوم يقولون ان العالى لا يوجد لاجل السافل الذى تحته بالمرتبة، ولو كان رأيهم هذا لوجب ان يكون للمثال مثال الى غير النهاية، وهو محال. بل يعنون بكل رب النوع ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها، فكأنه الكل والاصل والنوع المادى هو الفرع والمثال والقالب، ولا يظن انهم يحكمون بان الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية مركبة بحيث يمكن انحلالها فى وقت مّا، بل هى عندهم بسيطة هى انوار قائمة بذاتها لا فى «اين» وان لم يمكن ان توجد اصنامها الا مركبة، لان هذه الانواع المادية وان كانت امثلة لارباب الانواع النورية، فليس من شرط المثال المماثلة للمثل من جميع الوجوه والا لزم ان يكون المثال بعينه هو المثل. فلا يكون هناك تعدد، بل اتحاد بالمثال يجب ان يطابق المثل من وجه ويخالفه من آخر. فان حكماء المشائين سلّموا بان الانسانية التى فى الذهن مثال للانسانية الخارجة مع انها مطابقة للكثيرين ومجردة عن المادة. وما فى الخارج غير مجرد عن المادة وما فى الذهن غير متقدر ولا متجوهر، وما فى الخارج ليس كذلك، فظهر انه ليس من شرط المثال المماثلة بالكلية من جميع الوجوه.

قوله: ولا يلزمهم ايضا.

اقول: القدماء القائلون بالمُثُل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شئ مثالا، كيف كان، حتى يكون للحيوانية مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر. ولا للمسك مثال وللرائحة مثال آخر، ولا للسُكر مثال وللحلاوة مثال، وكذا لكل عرض او جوهر غير مستقل، بل يقولون ان لكل نوع جسمانى مستقل له رب نوع يناسبه من الانوار المجردة، فيكون كل نور مجرد من اصحاب الاصنام فى عالم الانوار المحضة له هيآت نورية روحانية هى اشعة عقلية وهيآت المحبة والقهر واللذة والعز والذل، ونحوها من المعانى والهيئات؛ فيقع ظله

ورشحه فى عالم الاجسام، فتكون صنمه المسك مع الرائحة الطيبة والسكر مع الحلاوة او الصورة الانسانية وغيرها من الصور النوعية المستقلة بالقيام بذاتها على اختلاف اعضائها وتخصصاتها واوضاعها على التناسب فى الانوار المجردة؛ وهذه الصورة النوعية، ان افتقرت فى عالم الاجسام الى القيام بالمواد، فليست مفتقرة فى عالم الانوار المجردة الى ذلك لتجردها عن المواد واستغنائها بالقيام بذاتها عما تقوم به كالصور الذهنية المأخوذة من الخارجيات، فانها اعراض ذهنية وان أخذت من الجواهر المستقلة. فان للماهيات المجردة النورية كمال لا فى ذاتها وتمامية يستغنى به عن القيام بمحال والماهيات الجسمانية التى هى اصنامها لها نقص يحوج الى القائم بمحل، اذ هى كمالات لغيرها؛ فلا تقوم بذاتها، كالصور الجوهرية الذهنية المأخوذة عن الجواهر الخارجية، الا ان الصور النورية العقلية من ارباب الطلسمات تكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة فى العقل من الانواع.

وفى كلام المتقدمين استعارات وتجوزات يجب حملها على ما ذكرناه لا على ما فهمه المشاؤون وهم لا ينكرون ان المحمولات المشوية امور ذهنية، وان الكليات لا وجود لها فى الاذهان، اذ كل ما فى الخارج فله هوية متخصصة يمنع وقوع الشركة فيها. واما ما ينقل عنهم: ان فى عالم العقل النورى انسانا كليا وفرسا كليا، وكذا كل نوع: ان فى عالم الانوار المجردة انوار قاهرة فيها اختلاف اشعة متناسبة اذا وقعت فى عالم الاجسام يكون ظلها فى المقادير الصورة الانسانية والفرسية او غيرهما؛ والنور المجرد المفيض لهذه الاصنام كلى، لا بمعنى انه محمول، بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على جميع اشخاص نوعه الصنمى، فكأنه الكل والاصل. ولما كان كل واحد من هذه الانوار له ذات متخصصة لا يشاركه غيره فيها وهو عالم بذاته وبغيره، فيمتنع ان يكون كليا او عاما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه. وقد يقولون: العقول والنفوس انها كليات بمعنى انها انوار مجردة عقلية لا مقدار لها ولا بُعد ولا جهة، ونوريتها نفس

ظهورها الروحاني وظهورها نفس ادراكها ؛ واذا قالوا: ان فى الافلاك كرة كلية وأُخرى جزئية فلا يريدون به الكلى المنطقى، بل يريدون بالكلى مجموع كرات الكواكب، فالكل مقول بالاشتراك على المعانى المذكورة. فهكذا اعلم هذه المعانى ولا تضل عن الصواب.

قوله: واما الذى احتج به بعض الناس.

اقول: احتج بعض الحكماء على اثبات المُثُل النورية القائمة بذاتها فى عالم النور المحض العقلى، بان الانسانية، من حيث انها انسانية، ليست بكثيرة، والا لم يكن الشخص الواحد انسانا فهى واحدة: وكذا الفرسية وغيرها من الانواع. فكل نوع من الاجسام له شخص واحد قائم بذاته فى عالم النور، هو الانسان على الحقيقة يطابق المعنى المقول منه. وهذه هى المُثُل الافلاطونية وهذا الاستدلال غير صحيح. فان الانسانية من حيث انها انسانية لا تقتضى الوحدة والا لما صح عليها العموم ولا الكثرة والا لما عرض لها الخصوص، فلم يصح ان يكون الشخص الواحد انسانا ؛ وكذا حكم الفرسية، وغيرها من الانواع لا تقتضى من حيث هى هى الوحدة ولا الكثرة. فاذا سُئل عن الانسانية او غيرها من الانواع انها هل هى واحدة او كثيرة؟ فيُجاب بانها من حيث هى انسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية، بل كل ذلك عارض لها من حيث هى هى وصالحة لحمل كل واحد منها ومقولته عليها بالانسانية من حيث هى ماهية، وان كانت مغايرة لمعنى الوحدة والكثرة والكلية والجزئية، وغير ذلك، فلا يخلو عن احد المتقابلين: ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة لم يصح ان يكون مقولة على كثيرين: وليس اذا لم تقتضى الانسانية الكثرة تقتضى الوحدة فانه ليس يقتضى اقتضاء الشئ اقتضاء اللا شئ، بل تقتضى اقتضاء الشئ لا اقتضاء الشئ: وليست الانسانية اذا لم تقتض الكثرة اقتضت اللاكثرة وهى الوحدة، بل الانسانية لا واحدا منهما ؛ فانه ليس اقتضاء اللاكثرة يقتضى اقتضاء الكثرة، بل يقتضى اقتضاء الكثرة لا اقتضاء

الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة.

ولهذه المسألة مثال: فان قولك «الجسم يقتضى الشفيفة لذاته والا لكان مقتضيا اللاشفيفة وحينئذ لا يصح وجود جسم شفاف وليس، فالجسم لذاته يقتضى ان يكون شفافا». وجوابه: ان الجسم اذا لم يصدق عليه انه يقتضى الشفيفة يصدق انه لا يقتضى الشفيفة ولا يصدق عليه انه يقتضى اللاشفيف. وكل متقابلين لا يخلو عنهما الشئ لطبيعته، كالكثرة والوحدة، فان الشئ لا يقتضى وجوده ولا لا وجوده.

ثم الانسانية الواحدة المقولة على الكل، انما هى فى الذهن فحسب، لا يحتاج فى حملها الى صورة أخرى غير تلك الصورة المنطبعة فى الذهن حتى يحتاج الى علة يقتضيها. والوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية الذهنية التى لا صورة لها فى الاعيان ليكون لها مقتض هى الانسانية مثلا.

قوله: وما قيل.

اقول: استدل بعض الحكماء على اثبات المُثُل وكون كل واحد منهما كليا بان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلى، فالانواع الاصلية باقية مع كلية كل منها. وجوابه: ان هذا لا يقتضى ان يكون كل واحد من ارباب الانواع أمرا كليا قائما بذاته، بل القائل ان يقول ان النوع الباقى بعد فساد الاشخاص انما هو صورة كلية فى العقل وعنه المبادئ النورية العقلية لا قائما بذاته. وهذه الاشياء التى يحتج بها هؤلاء كلها اقناعيات خطابية لا برهانيات يقينية. وليس اعتقاد الاوائل، كافلاطون وفيثاغورس وانباذقلس وهرمس، وغيرهم من الافاضل اصحاب المكاشفات والمشاهدات، بناء على هذه الاقناعيات الخطابية، بل اعتمادهم على الكشف والمعاينة. وعلى ما ذكرناه من البراهين العلمية والمُثُل التى ابطلها المتأخرون هى ان تكون انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون كل واحد من اشخاصه انسان محسوس

فاسد وآخر معقول باقی دائم لا یتغیر ابدا. وقد ذکر افلاطون الالهی «انی رأیت عند التجرد افلاکا نوریة». وانما سمّاها افلاکا لان معنی الفلک هو المحیط بما دونه والانوار المجردة العقلیة التی شاهدها افلاطون الالهی، اعاد الله علینا من برکاته، یحیط الاشد منها نورا بالاضعف نورا، وهکذا الی آخر المراتب فهی کالافلاک التی یحیط بعضها ببعض. وهذه الافلاک النوریة التی هی الوجود بالحقیقة من شدة ضیائها وقوة نوریتها وکثرة صفائها وغایة شفیفها لا یدرکها ولا ینالها البصر، ومن شدة لطافتها تختارها النفس ولا یجول فیها الوهم والخیال. وهذه الافلاک النوریة والجواهر الروحانیة، التی ذکرها الحکیم المعظم افلاطون، هی بعینها السماوات العلی یشاهدها الفضلاء فی قیامتهم، کما اشار الیه التنزیل بقوله: «یَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَیْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَوٰاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ»[501] ویدل علی ان الحکماء الاوائل یرون ان الواجب لذاته مُبدع جمیع الموجودات نور، وکذا عالم العقل والنفس ما صرح به افلاطون واتباعه، ان عالم العقل هو النور المحض.

قوله: وحکی افلاطون عن نفسه.

اقول: ذکر فی «التلویحات» و «حکمة الاشراق» هذه الحکایة عن افلاطون الالهی وهو الاشبه. ورأیت فی بعض الکتب ان الحکایة منقولة عن ارسطوطالیس فقال «انی ربما خلوت بنفسی کثیرا عند الریاضات وتأملت احوال الموجودات المجردة عن المادیات وخلعت بدنی جانبا، فصرت کأنی مجرد بلا بدن عری عن الملابس الطبیعیة، فاکون داخلا فی ذاتی لا اتعقل غیرها ولا انظر فیما عداها وخارجا عن سائر الاشیاء فحینئذ اری فی ذاتی من الحسن والبهاء والسناء والضیاء والمحاسن العجیبة الغریبة الانیقة ما ابقی متعجبا حیرانا باهتا»[502]. فاعلم انی جزءا من اجزاء العالم الاعلی الروحانی الشریف الکریم وانی ذو حیاة فعّالة. ثم

[501] للقرآن المجید: سورة ابراهیم (١٤)، آیة ٤٨

[502] در. ک.: سهروردی، کتاب «التلویحات»، در «مجموعة مصنفات شیخ اشراق»، ج۱،

ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية، فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العوالم النورية العقلية، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا تقدر الالسن على وصفه والاسماع على قبول نعته. فاذا استغرقني ذلك الشأن وغلبني ذلك النور والبهاء ولم أقو على احتماله، هبطت من هنالك الى عالم الفكرة، فحينئذ حجبت الفكرة عني ذلك النور، فابقى متعجبا اني كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها. فعندها تذكرت قول مطربوس حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلي[٥٠٣].

فهذا معنى قوله «ما هذا مختصرة» الى قوله «حجبت الفكرة عني ذلك النور».

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان لله سبعا وسبعين حجابا»، وفي رواية أُخرى «سبعمائة» وفي أُخرى «سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لاحرقت سُبُحات وجهه ما ادرك بصره». ومعنى هذا الحديث: ان هذه الحجب النورية هي الانوار المجردة من العقول والنفوس وهي كثيرة. اما العقول، وان تناهت الا انها لا يمكن ان تحصى ويحاط بها في هذا العالم؛ والنفوس الفلكية، فهي وان تناهت الا ان النفوس المفارقة غير متناهية؛ واما الحجب الظلمانية، فهي الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية؛ وسُبُحات وجه الله جل جلاله وعظمته بل مراده نفس الذات الواجب الوجود؛ فلو فرض كشف هذه الحجب كلها عن ذلك السالك الطالب له تعالى لاحرق نور الذات الازلية ما ادرك بصره من الانوار النفسية السالكة اليه حتى تفنى عن ذاتها وتتخذ باصلها، بحيث يصير العقل والعاقل والمعقول على سبيل المجاز شيئا واحدا. واوحى الله الى محمد عليه السلام: «الله

تصحيح هانری کُربن، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵، صص ۷۰ الی۷٤،

[٥٠٣] ر. ك.: سهروردی، کتاب «حکمة الاشراق»، در «مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق» ج۲،

نُورُ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلۡأَرۡضِ»[٥٠٤] ، ولیس المراد ان الله منوّر السموات والارض علی ما یراه بعض الاغبیاء خوفا ان یطلق علیه اسم النور. فقد عرفت ان ذاته المقدسة محض النور المحض وان سائر الانوار شرر من نوره.

وقال عزّ من قائل: «ان العرش من نوری»، والعروش ثلاثة: العرش العقلی، وهو العقل الاول؛ والعرش النفسی، وهو نفس الفلک الاول، ولا یخفی انهما نوران فائضان من نور الانوار المقدس والعرش الجسمانی، وهو الفلک الاعلی، وهو من بعض العقول المنتهیة الی نور الانوار المقدس. علی کل الوجود علی الحقیقة من نوره تعالی. وقوله تعالی: «وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ»[٥٠٥] ، یرید به العرش العقلی والکریم النفسی والعظیم الجسمانی.

«قوله»: «ومن الملتقط من الادعیة النبویة یا نوار النور! احتجبت دون خلقک، فلا یدرک نورک نور»، ای لا یحیط بنورک شئ من الانوار العقلیة. «وقوله»: «یا نور النور قد استنار بنورک اهل السموات واستضاء بنورک اهل الارض»، وهو ظاهر. «وقوله»: «یا نور کل نور حامد لنورک کل نور»، یعنی من الانوار المجردة العقلیة. وورد فی الادعیة الماثورة: «اسألک بنور وجهک الذی ملأ ارکان عرشک». فنور وجهه هو حقیقة ذاته الصادر عن العرش وما یحویه من العوالم النوریة والظلمانیة، الذی هو عبارة عن ارکان العرش.

وما احسن ما یروی فی هذا المعنی عن امیر المؤمنین، علی علیه السلام، لما سأله کمیل بن زیاد: «ما الحقیقة یا امیر المؤمنین؟» فقال «ما لک والحقیقة؟» قال «اولستُ صاحب سرّک؟» فقال «بل ولکن یرشح علیک مما یطفح علی».

تصحیح هانری کُربن، تهران، چاپ دوم، ١٣٥٥، صص ١٦٢ الی١٦٣؛ و حواشی صص ١٦٢ الی ١٦٣.

[٥٠٤] القرآن المجید: سورة النور (٢٤)، آیة ٣٥

[٥٠٥] القرآن المجید: سورة التوبة (٩)، آیة ١٢٩

فقال «او مثلك يجيب سائلا . فقال لا الحقيقة كشف سُبُحات الجلال من غير اشارة». فقال «زدنى فيه بيانا». فقال «محو الموهوم مع صحة المعلوم». فقال «زدنى فيه بيانا». فقال «جذب الاحدية بصفى التوحيد». فقال «زدنى فيه بيانا». فقال «نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره». فقال «زدنى فيه بيانا». فقال «اطفئ السراج . فقد طلع الصبح».

فانه لما انتهى فى الاخبار عن الحقيقة التى هى ذات نور الانوار بالتدريج الى النور المحض المجرد المشار اليه بقوله «نور يشرق من صبح الازل». فيلوح على هياكل ارباب المعرفة ويتحد بنفوسهم وليس بعد نور ذاته فى الظهور والشدة والجلاء نور. فان «الى ربك المنتهى» لا جرم أمره باطفاء السراج لطلوع الصبح. وزعم انه لم يورد هذه الاشياء ليكون حجة على نور الانوار والانوار المجردة كلها انوار عقلية شفافة فى غاية اللطف لا يمكن ان يعبر عنها بغير العبارة التى نطق بها الحكماء والانبياء بها . وانما نبّه ما ذكره من كلام افاضل الخلق على ذلك بعد ان ذكر ما فيه من الكلام البرهانى والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الاقدمين كثير لا يحصى على نورية عالم العقل وكثرته العظيمة.

قال الشيخ:

قاعدة «فى بيان جواز صدور البسيط من المركب»

(172) النور القاهر يجوز ان يحصل منه باعتبار اشعته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الاعلين من ذاته وباعتبار انوار كثيرة شعاعية فيه، فتصير كجزء للعلة، فيحصل من المجموع المعلول مخالفا له. ثم المعلول يقبل من اشعة أُخرى مما يقبل[٥٠٦] علته وزيادة شعاع من علته، فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر. ويجوز ان يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من افرادها، ويجوز ان

---

[٥٠٦] يش: ش: ط: قبلت. س: يقبل

يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة.

اقول: قد عرفت ان الانوار القاهرة كثيرة جدا ، وهى طبقتان: عالية طولية، وسافلة عرضية حاصلة من الطبقة الثالثة. فيجوز ان يكون بعض الانوار القاهرة باعتبار الاشعة التى فيه يحصل منه نور مجرد لا يماثله، بل يصدر منه ما يصدر عن بعض الانوار القاهرة الاعلين من ذاته، وباعتبار انوار كثيرة أُخرى شعاعية حاصلة فيه، فتصير هذه الاشعة كجزء العلة التى هى مجموع العلات النورية القاهرة مع تلك الاشعة الكثيرة التى فيه، فيحصل من هذا المجموع معلول مخالف لتلك العلة. ثم ان هذا المعلول يقبل اشعة أُخرى من الاشعة التى قبلها عليه مع زيادة شعاع آخر حاصل من علة، فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول مخالف لعلته ويقع بسبب ذلك اختلافات بين الانوار المجردة القاهرة؛ ويجوز ان يحصل من مجموع أُمور اشياء غير ما يحصل من افرادها. وكذلك يجوز ان يحصل من مجموع اشياء مختلفة معلول واحد بسيط: اما نور مجرد، او جوهر جسمانى بسيط، ولا يريد بالاختلاف اختلاف الحقايق. فانه اقام البرهان على ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص وامور خارجة، وانما يريد به الاختلافات بالامور الخارجة والهيئات العرضية العقلية الحاصلة فى المجردات من اشتراكات الانوار العقلية ويكون الاختلاف الحاصل منها بعد الاشتراك فى الحقيقة النورية، كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض. ولما كان النور من حيث النورية حقيقة واحدة، لا ظلمة فيها، فلا يختلف من هذه الحيثية ويختلف من حيثيات أُخرى. فان الانوار المجردة، فان كانت نورا محضا، تختلف من وجوه أُخرى من جهة قوّة النور وضعفه، اذ نور العلة اشد من نور المعلول، وكذلك الهيآت النورية الظلمانية التى لها، وكذلك الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوّة الذوات النورية وشدة قبولها للاشراقات العقلية، فتختلف الانوار المجردة من هذه الجهات.

قال الشيخ:

قاعدة «فى بيان اقسام ارباب الاصنام»

(173) ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفسانى، ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك، كالنفس النباتية، ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان، ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنمل؛ ومن الحيوان ما قرب من الانسان فى كمال القوة الباطنة وغيرها، كالقرد وغيره. فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية. ومن الانوار المتصرفة البشرية ما كاد يكون عقلا وفى النزول منها ما كاد يكون، كبعض البهايم؛ فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نورا متصرفا، فلا يستحق ان يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو نفسه لنقص فى جوهره. والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراق، الا ان الضعف الذى فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيّما اذا كان ذلك النور من الموالى. فالانوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها، اى ليس بينها وبين صنمها واسطة أُخرى مثل النور المتصرف لبعضها وقصورها عن افادة نور مجرد، ولعدم استعداد الصنم ايضا. وكذا غيرها من مركبات الجمادات.

اقول: قد عرفت كثرة الانوار المجردة واختلافها بالشدة والضعف، وانها تبتدئ نازلة من النور الاقرب وتضعف بالنزول العلى وتشتد بالصعود، على ما هو شأن الانعكاسات النورية، والانوار النازلة ارباب الانواع مترتبة فى النزول ترتيب انواع الحيوان والنبات والمعادن والاجسام فى النزول، وكما ان بين الاجسام تكافؤ من وجوه، فبين تلك الانوار تكافؤ ايضا، وكلما امعنت الانوار العقلية فى النزول قل انوارها وضعف ونقصت قوتها، حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته فى افق عالم النفس فيصير كانه نفس ناطقة. وكما ان من النفوس ما يفتقر

فى تعلقه بالبدن الى توسط الروح النفسانى والحيوانى، لنفوس الحيوانات ومنه ما هو لشدة نقصه لا يفتقر الى ذلك كالنفوس النباتية، فكذلك حكم الانوار المجردة، فالكاملة منها الشديدة النورية المترتبة فى النزول العلى، هى الطبقة الطولية، وهم الاعلون لا علاقة لهم بالاجسام ولا عناية ولا اصنام لهم جسمانية؛ واما الطبقة النازلة العرضية ارباب الاصنام التى[٥٠٧] دون الاول فى الكمال، فلنزولها وضعف نوريتها صار لها بتلك الاصنام عناية عظيمة بها وتدبير لها، فصارت لذلك كانها نفوس ناطقة مدبرة لها؛ وآخر كل مرتبة عالية يتصل باول المرتبة التى تليه؛ واول كل مرتبة يتصل بآخر المرتبة العالية التى تليه. ففى اول مرتبة المعادن المرجان التى تقترب هيئته من هيئة النبات، فهو واقع فى آخر مرتبة؛ وفى اول مرتبة النبات النخل القريب الى الحيوان فى ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الآخر وان الاناث منه فى كمال ثمرته الى لقاح الذكر، فالنخل الذى هو اول مرتبة النبات متصل بآخر مرتبة الحيوان؛ وكذلك القرد الذى هو فى اول مرتبة الحيوان قريب من الانسان فى كمال القوة الناطقة فانه يفهم ما يشار اليه ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رؤوس الملوك بالمذبّة ويتحرك بحركات عجيبة ويقرب بذلك من الانسان، فهو واقع فى اول مرتبة الحيوان وآخر مرتبة الانسان؛ فالطبقة العالية فى كل نوع من الموجودات نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة فى كل نوع منها عاليها يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار الناطقة الانسانية ما كاد يكون عقلا لكمال نوريته، كنفوس الكاملين من الانبياء والمتألهين، ومنها ما يكاد يكون بهيما لشدة نقصه، وكذلك من الانوار القاهرة النازلة من ارباب الاصنام ما كاد يكون نفسا يتصرف فى البدن لنقصه فى جوهره، فلا يستحق ان يفيض عنه نور مجرد آخر ولا تزال الانوار تنقص فى النزول حتى ينتهى النقص فى الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه، كالانوار

---

[٥٠٧] س: + هى

العارضة والانوار المجردة القاهرة، وان تضاعفت جهات الاشراقات فى السافلة فيها الا ان الضعف الذى فى جواهرها وذواتها لكثرة النزول لا يمكن ان يتحير بالنور المستفاد العرضى الحاصل من الانوار لا سيّما اذا كان ذلك النور الذى عليه الاشراقات من الانوار المجردة العقلية القريبة من المبدأ الاول، فانه اولى بان لا يتحير بالنور العرضى. واما الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية العنصرية والبسايط[٥٠٨] والمركبات المعدنية الجمادية، فانه لما لم يكن بينها وبين اصنامها واسطة من النور المتصرف لنقصها وقصورها وضعف نوريتها عن افادة نور مجرد؛ ولعدم استعداد تلك الاصنام النوعية الميتة وجب ان يكون لهذه الانوار المجردة عناية عظيمة بتلك الاصنام.

قال الشيخ:

فصل
‹فى بيان عدم تناهى آثار العقول وتناهى آثار النفوس›

(174) ولا تظننّ ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، ووجودها وجود معنوى اذ كل مقدار برزخى[٥٠٩] فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هى انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلها متشاركة[٥١٠] فى الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهى النقص فى الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه، بل تكون هيأته[٥١١] فى غيره. وليس بصحيح تشنيع من يقول: ان النور كيفية وعرض هاهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى بشئ[٥١٢]

---

[٥٠٨] س: من البسايط

[٥٠٩] يش؛ ش؛ ط: ـ وجودها ... برزخى

[٥١٠] ط: مشاركة. س: متشاركة

[٥١١] ط: هيئة. س: هيئته

[٥١٢] يش؛ ش؛ ط: شئ

من النور عن المحل، لاستغنى الجميع. فانه لا اصل له، اذ الاستغناء للنور انما هو لكماله، وكماله لجوهره وغاية نقصه بالعرضية والاضافة الى المحل. فلا يلزم من نقص شئ نقص ما يشاركه فى وجه. فاذن التفاوت قد يكون بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدة والكمال. والنور المصباحى لما كان مقدار حامله اصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد تكون اكثر عددا منه، فكونه موجبا للشعاع على اى وجه يُفرض. وتفاوت النورية ليست الا بالشدة[٥١٣] والكمال، فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا تتناهى، فلا يتسلط عليه بالاحاطة شئ؛ واحتجابه عنا انما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه. ولا تتخصص شدته عند حد يمكن ان يتوهم ورائه نور، فيكون له حد وتخصص مستدع لمخصص وقاهر له، بل هو القاهر بنوره وقدرته[٥١٤] لجميع الاشياء. فعلمه نوريته. وقدرته ايضا نوريته وقهره للاشياء، والفاعلية من خاصية النور. واما الانوار القاهرة من المقربين، فانوار متناهية، ان عُنى بالنهاية ان يكون الشئ ورائه ما هو اتم منه؛ وهى غير متناهية الشدة ان عُنى ان لها صلوح ان يحصل منها آثار غير متناهية. فانّا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد. والنور المدبر يجب نهاية آثاره، فانه ان كان غير متناهى القوة، ما انحبس فى علايق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعى، وما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النورى. فهذه الحركات الدائمة التى هى من الانوار المتصرفة، انما تكون بمدد من الانوار القاهرة، ولها القوة الغير المتناهية، وهو كمال نوريتها. فاذا كان كذا، فنور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهى قد يتطرق اليه التفاوت كما بيّنا من قبل. وكل واحد من الانوار المدبرة فى البرازخ يمده صاحبه، وهو النور القاهر الذى هو صاحب

---

[٥١٣] پش؛ ش؛ ط: بالاشدية. س: بالشدة

[٥١٤] پش؛ ش؛ ط: ــ وقدرته

الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار، كما سنبرهن عليه ان في عالم القواهر لا يتصور التجدد.

(175) واعلم ان تضاعف الاشراقات لا بد منه ونسبها. ولست ادعى ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجايب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات. وكل ما فُرض من العجايب، فان هناك الطف واعجب من ذلك. ومن الادلة على ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر: فلو كان هناك هذا فحسب، لكنا قد احطنا، ونحن في الظلمات، بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا، وهو محال. بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب وما ذكرناه انموذج.

(176) واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصل منها فعلها، والقائم على كل فيض فهو الخلاّق المطلق مع الواسطة، ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره.

اقول: لا ينبغي لاحد بعد الاحاطة بما سلف من الايجاب اللطيفة والمسائل الشريفة، ان يظن ان الانوار المجردة من العقول القاهرة والنفوس المدبرة لها مقدار او حجم، فان كل متقدر وذى حجم جسم برزخي وكل جسم متقدر لا يمكن ان يدرك ذاته ولا غيره. لما عرفت فيما تقدم ان الاجسام الظلمانية وهيآتها والهيآت النورية غير مدركة لذاتها، اذ شرط ادراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه بذاته. بل[٥١٥] الحق كما مرّ تقريره: ان الواجب لذاته والعقول والنفوس كلها مجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه، ووجودها نفس ظهورها المعنوى، وكلها

[٥١٥] ل: ـ اقول ... بل

تتشارك فى الحقيقة النورية وتتفاوت بالكمال والنقص حتى ينتهى النقص[٥١٦] بالحقيقة النورية الى ما يكون هيئته لا يقوم بذاته كما عرفت ذلك كله فيما مضى.

قوله: وليس بصحيح تشنيع من يقول.

اقول: زعم بعض جماعة المشائين ان النور فى عالم الاجسام، كانوار الكواكب والنيرات، كلها كيفيات واعراض قائمة فى محالّها. وقد عرفت ان الانوار كلها متشاركة فى الحقيقة النورية، فكيف يكون بعضه جوهرا قائما بنفسه وبعضه عرضا يفتقر الى محل؟ ولو كان بعض الانوار مستغنيا عن المحل لوجب ان يستغنى الكل. وجوابه: ان استغناء بعض الانوار عن المحل انما هو لكماله بجوهريته وشدة نوره ولطفه؛ وغاية نقصه بعرضيته وضعف نوريته واضافته الى محله. واذا كان كذلك، فلا يلزم من نقص شئ بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه مع كماله بالجوهرية بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص. فكما ان الانوار العرضية مترتبة فى الشدة والضعف، فاضعفها نورا اقل الثوابت واشدها نور الشمس؛ فكذا العقول تترتب الشدة والضعف فيها من ادون العقول حتى ينتهى الامر الى العقل الاول ثم الى البارى تعالى، فاذن التفاوت بين المتشاركات ان كان الجسمية فالتفاوت بالمقادير وان كان الاشتراك بالنوع والتفاوت بالعدد وان كان الاشتراك فى الحقيقة النورية، فالتفاوت بالكمال والنقص؛ وكذا التفاوت بين المقدار الصغير والكبير بالكمال والنقص، كما مرّ تفصيله.

قوله: والنور المصباحى.

اقول: لما ذكر ان التفاوت بين الانوار انما هو بالاشدية والاضعفية، وقد مرّ تقريرا ايّده بمثال ظاهر، وهو ان النور المصباحى حامله الفتيلة الصغيرة الحجم وحامل شعاعه انما هو حيطان البيت واجزائه. فمقدار حامل نور المصباح، اعنى

---

[٥١٦] ل: حين النقص

الصنوبرة[٥١٧] ، اصغر من مقدار حامل شعاع تلك الصنوبرة بكثير ، وحوامل الشعاع اكثر عددا منه . فسواء حكمنا بان علة تلك الاشعة الكثيرة المتعددة وموجدها تلك الصور النورية ؛ او قلنا ان موجدها العقل الفياض لاستمداده ، ذلك بمقابلة الصورة على اى وجه فرضته ، فان تفاوت النورية بينهما ليس الا بالاشدية والكمال . ونور الانوار تعالى شدته وكمال نوريته لا تتناهى ، فلا يتصور ان يتسلط عليه بالاحاطة والاكتناه شئ من الانوار المجردة ، فهو نور الانوار وشمس الشموس . فنسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس الى عالم الحس ، الا ان هذه الشمس شدتها وقوة نوريتها متناهية وشدة نور الانوار لا تتناهى ، فلا نور الا نوره ، ولا موجود على الحقيقة الا هو ، واحتجابه عنا انما هو لشدة نوريته وغاية كماله وقوة ظهوره وضعف قوانا العقلية لا لخفائه فى نفسه ، فانه نفس الظهور المحض ، فهو اظهر من كل ظاهر ولا يمكن ان تتخصص شدة نوريته عند حد حتى يمكن ان يتوهم ورائه نور ، فانه حينئذ يلزم ان يكون له حد وتخصص يستدعى مخصصا اشد نورية منه وقاهر له ، وهو محال . بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع الانوار القاهرة وغيرها ، وقد عرفت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه ، وهى النورية المحضة والظهور الصرف فقدرته هو نوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصيته النور وحياته وارادته هو نفس النورية ايضا . والانوار القاهرة من العقول ، فانوارها متناهية الشدة ، ان عُنى بالنهاية ان يكون وراء الشئ ما هو اتم منه ، وان عنى بالشدة صلوحها لفيض الآثار الغير المتناهية ، فهى بهذا الاعتبار غير متناهية الشدة . وسيأتى ان الاجرام الفلكية وحركاتها الدائمة لا تنقطع ولا تتغير .

قوله: وان النور المدبر يجب نهاية آثاره .

اقول: علة تعلق النفس بالبدن انما كان طلبا للاستكمال ، فان النفس فى

---

[٥١٧] س: صنوبرة

مبدأ الفطرة خالية عن العلوم الحقيقية وانما يحصل لها الكمال العلمى والعمل بالسعى العظيم والاجتهاد التام. والنفوس الفلكية، وان كانت كاملة من جهة العلوم، فهى تستكمل باجزائها بسبب حركاتها ووصول الفيض العقلى اليها والاشراق الالهى على التدريج، بحيث يحصل من كل حركة اشراق ومن كل اشراق حركة الى غير النهاية، على ما سيأتى تفصيله. فالانوار المدبرة، سواء كانت فلكية او انسانية، يجب نهاية قواها والآثار الحاصلة فيها. فان قواها، لو كانت غير متناهية ما انحبست فى العلايق الجسمانية الظلمانية، التى ذواتها متناهية لتناهى الابعاد وتناهى حوادث القوى والشوق الطبيعى، فان اصناف الشهوات والغضب وحوادثهما متناهية: ولو كانت قواها وآثارها غير متناهية، لم يمكن ان تجد بها شواغل الاجسام عن الافق النورى الذى لا نسبة له الى هذه الاجسام الخسيسة: فان ذوات العالم النورى اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم. فالحركات الفلكية الدائمة ليس لان قوى نفوسها غير متناهية. فان البرهان قائم على تناهى قوى النفوس، فلكية كانت او بشرية، فدوام حركاتها انما يكون بمدد من الانوار العقلية القاهرة التى قواها غير متناهية لكمال نوريتها وشدة ضيائها. واذا كان الأمر كذلك، فنور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ولا يقال: كيف يصح ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى من الآثار العقلية مما لا يتناهى من شدة النورية الغير المتناهية: وغير المتناهى ينبغى ان لا يتفاوت، لانّا نقول: ان غير المتناهى ينطلق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان، كما عرفته. والمئات والالوف الغير المتناهين مع تفاوتهما. وكل واحد من الانوار المدبرة للبرازخ الفلكية لا بد وان يمدّه معشوقه وعلته، وهو النور القاهر الذى هو صاحب الصنم بالنور والشوق والعشق والسرور الى غير النهاية. وكل واحد من الانوار القاهرة لا يأخذ المدد من نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد، فان العالم العقلى متنزه عن التجدد وهو ان يحصل لهم شئ لم يمكن، بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من

نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم، مستمر الوجود لا يتغير.

قوله: واعلم ان تضاعف الاشراقات لا بد منه.

اقول: ان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية، وما بينها من الترتيب العجيب والنظام المتقن الغريب والنسب الفاضل، يدلّ على وجود ذلك فى العالم العقلى؛ وتكثر الاشراقات هناك وتضاعفها على التراتيب الفاضلة والنسب الكاملة، ولم يدع احد من الحكماء ان جميع النسب العقلية محصورة فيما ذكرناه. فان العجايب فى العالم العقلى كثيرة جمة لا يمكن ان يحيط بها احد فى عالم الغربة ما داموا متصرفين فى الابدان الظلمانية والعلايق الجسمانية. وكل ما فُرض من العجايب هنا فان هناك اعجب والطف واكمل من ذلك؛ ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية وعالم العقل وهو متعلق بعالم الحس وعلايق الجسم الكثيف، فقد طمع فى غير مطمع، فان الغائص فى قعر البحر لا يرى كما يرى من هو فى الهواء. وكذا كلما كانت الرؤية اتم كانت الرؤية اكمل مما اذا كانت انقص. ومن الدليل على ان العجايب فى عالم العقل، والصُّنع الغريبى، اكثر واعظم مما فى عالم الحس، انّا عرفنا هذا القدر ونحن فى علايق الابدان الظلمانية، فلو كان هناك هذا القدر فقط لزم أن نكون قد احطنا بفعل نور الانوار وتدابيره المتقنة بقياساتنا وافكارنا واستنباطاتنا، وذلك محال، لان كوننا فى الظلمات البدنية والعلايق الجسمانية مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب ومعاينة الغرايب، بل الحق ما ذكرنا من النسب والترتيب، فهو انموذج من ذلك. وقد ذكرنا فى كتابنا المسمّى بـ«الشجرة الالهية فى علوم الحقايق الربانية» شيئا من هذه النسب فيه بعض التفصيل، فليطلب من هناك[518].

قوله: واعلم انه لما يتصور استقلال النور الناقص.

اقول: النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف الناقص عند حضوره معه من

[518] چنانچه اشاره شد، اين اثر شهرزورى ازمهم ترين تأليفات فلسفى قرن هفتم است كه

الاستقلال بالانارة فى الفعل دون غلبة النور التام الاقوى غلبة فى نفس ذلك التأثير انارة كان او غيرة، فنور الانوار الغير المتناهى شدة وقوة لما كان قاهرا لكل نور وغالبا عليه بالتسلط التام، كان هو الفاعل المطلق القاهر لكل ما دونه من الانوار مع كل واسطة ودونها؛ والمحصل منها فعلها والقائم على كل فيض والمتمم له، فهو الفاعل المطلق على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع، فهى ضعيفة جدا بالنسبة اليه؛ فهى، وان كانت من شروط الفعل، فهى اشعته الضعيفة وانواره المنيفة، فهى نوره تعالى فاعل بذاته دون الواسطة ومع الواسطة التى هى اشعة ذاته، فليس شأن فى الوجود ليس فيه شأنه منه مبدأ الموجودات واليه انتهائها؛ فان نسب الفعل الى غيره احيانا فهو على سبيل المجاز واعتبر بالنير الاعظم وخاصة بجميع انوار الكواكب وغيره واستيلائه عليها. وتلك الانوار، وان كانت موجودة فى نفس الأمر، فهى غير محسوسة لشدة نور الشمس وغلبتها وقهرها بجميع الانوار، وهى، وان كان لها انارة وفعل فى هذا العالم، لكنها علة تتمكن من ذلك الا عند غلبة نور الشمس على انوارها، فكان الفعل بالحقيقة انما هو للشمس. فافهم هذا وامثاله. فالعوالم كلها متناسبة.

اما تا كنون منتشر نشده و نزد غير اهل فن ناشناخته مانده است؛ جهت اطلاع از مطالب رسائل پنج گانهٔ اين كتاب، جزئيات ابواب و فصول آن، و نيز مواردى كه مير داماد در «قبسات»، و صدر المتألهين در «اسفار اربعه» بدان رجوع نموده اند، ر. ك.: حسين ضيائى، «معرفى و بررسى نسخهٔ خطى «شجرة الهيه» اثر فلسفى شمس الدين محمد شهرزورى»، ايران شناسى، سال دوم، شمارهٔ ١، بهار ١٣٦٩، صص٩٠ الى ١٠٨»

قال الشيخ:

المقالة الثالثة

فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية

وفيه فصول

فصل

‹فى بيان ان فعل الانوار أزلى›

(177) نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شئ بعد أن لم يحصل، الا على ما سنذكره. فان كل ما لا يتوقف على غير شئ اذا وُجد ذلك الشئ وجب ان يوجد، والا فهو مما لا يتصور وجوده او يتوقف على غيره، فما كان هو الذى يتوقف عليه، وقد فُرض ان التوقف عليه، وهو محال. وكل ما سوى نور الانوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شئ من افعالنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط. فان لهذه مدخلا فى افعالنا، ولا وقت مع نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار، فان نفس الوقت ايضا من الاشياء التى هى غير نور الانوار. فلما كان نور الانوار، وجميع ما يفرضه «الصفاتية» صفة دائمة، فيدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على امر منتظر؛ ولا يمكن فى العدم البُحت فرض تجدد مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه. فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها واضوائها المجردة دائمة. وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النيّر لا النير من الشعاع وكلما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه.

اقول: يريد ان يبيّن فى هذه المقالة كيفية فعل الواجب لذاته تعالى والانوار القاهرة ويذكر تمام القول فى الحركات الفلكية، فانه ذكر فى «المقالة الثانية» شمّة

من احوال المحدد والافلاك. وشرع فى «الفصل الاول» من «المقالة الثالثة» وذكر كيفية فعله تعالى بانه ازلى غير حادث؛ واقام البرهان على قِدَم العالم وازليته، فقال: «نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منها شئ بعد ان لم يحصل» الا على ما سنذكره، معناه انه لا يحصل من نور الانوار شئ بلا واسطة ولا من الانوار المجردة الا بواسطة تحريك الافلاك، والا فجميع الحوادث الزمانية صادرة عن الواجب لذاته بعد ان لم تكن، وكذلك عن العقول بواسطة الحركات الفلكية والانوار العقلية. ويريد بقوله: «لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل» لهم لا يؤثرون فى العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين فيه، بل هم مؤثرون فيه على الدوام ازلا وابدا فلا يمكن ان يتعطل نور الانوار ولا الانوار القاهرة عن الفعل اصلا.

قوله: فان كل ما يتوقف على غير شئ.

اقول: معناه ان كل ما يتوقف وجوده على شئ، كالعالم الذى يتوقف وجوده على شئ، وهو الواجب لذاته، وجب ان يكون العالم موجودا؛ مهما كان الواجب لذاته موجودا لكنه تعالى دائم الوجود، فالعالم يجب ان يكون كذلك. ثم اذا توقف العالم على وجود الواجب لذاته ولم يوجد عند وجوده، فهو لا يتصور وجوده، او يلزم ان يكون موقوفا على غيره، وهما محالان. اذ التقدير عدم توقف ذلك الشئ الذى هو العالم الاعلى الواجب لذاته دون غيره. ثم قال: «وكل ما سوى» الواجب لذاته، فهو موقوف عليه، لانه منه؛ فلا يتوقف على غيره وهذا بخلاف افعالنا فانها موقوفة على غيرها، كوقت او زوال مانع ووجود شرايط وغير ذلك. فكل هذه لها مدخل فى افعالنا. ثم لما كان الوقت من الاشياء التى هى غيره، فهو متقدم عليه ايضا وعلى جميع ما يفرط شرطا او زوال مانع وبالجملة على كل ما عداه.

قوله: ولما كان نور الانوار وجميع ما يفرضه الصفاتية.

اقول: يريد «بالصفاتية» الاشاعرة القائلين ان الواجب لذاته له صفات حقيقية قديمة، كالحياة، والعلم، والقدرة، والارادة، الزائدة على ذاته المقدسة. فانّا

وان ابطلناها فعلى تقدير: ثبوتها لا يندفع البرهان على ازلية العالم، كما ظنه المتكلمون، اذ كل صفة له تعالى اذا كانت دائمة بدوام ذاته لا يمكن ان يتوقف الفاعل على غيرها، فيجب ان يدوم الترجيح بدوامها لعدم توقفه على أمر منتظر، اذ العدم الصرف لا تجدد فيه بوجه.

قوله: مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه.

«اقول:» معناه ان المتجدد غير الواجب لذاته، وهو منه ولا يتوقف على غيره اذ ليس فى العدم الصرف أمر يقتضى حدوث غيره ولا يصح له ارادة، كما رآه اكثر المتكلمين يندفع به برهان ازلية العالم. فيقولون بعد اختلافهم فى حدوثها وقيامها بذاته تعالى او لا فى محل وقدمها ان الله اراد احداث العالم فى الوقت الذى حدث فيه دون غيره ولا يسأل عن ذلك لان تلك الارادة لذاتها تقتضى التخصص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا تعليل بغير ماهياتها، فالحق ان نور الانوار والانوار القاهرة المجردة وظلالها الجسمانية واضواتها المجردة، اعنى نفوسها الناطقة، ازلية دائمة الوجود.

قوله: وقد علمت ان الشعاع المحسوس.

اقول: هذا جواب عن سؤال مقدر يورده المتقدمون[٥١٩]. وتقريره: انه لو كان العالم ازليا دائم الوجود مع الواجب لذاته، لزم من ذلك مساواة العالم الممكن الوجود للواجب لذاته، لان دوام أثر الشئ معه يقتضى ذلك. واجاب عنه: بان العالم معلول الواجب لذاته ولا يلزم من دوام المعلول مع العلة التامة مساواتها فان

---

[٥١٩] س: المتكلمون

الوجود احدهما من الآخر وليس وجود الآخر منه. واعتبر بالنير وشعاعه الدائم معه فاذا دام النير دام الشعاع بدوامه، فان الشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع. فكلما دام النير الاعظم الذى هو علة الشعاع دام الشعاع مع ان الشعاع منه، وهو معلوله والنير الاعظم علته.

قال الشيخ:

فصل
‹فى بيان ان العالم قديم وان حركات الافلاك دورية تامّة›

(178) كل هيئة لا يتصور ثباتها، هى الحركة. وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث. وكل حادث اذا حدث فشئ مما توقف عليه هو حادث، اذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، اذ لا بدّ من مرجح فى جميع الممكنات. ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، لدام الشئ، فلم يكن حادثا. ولما كان حادثا، فشئ مما يتوقف[٥٢٠] عليه هذا الحادث حادث: ويعود الكلام الى ذلك الشئ، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، ولا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع. فينبغى ان يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع. وما يجب فيه لماهيته التجدد، انما هو الحركة. وللحركات المستقيمة حد، اذ البرازخ الغير متناهية غير متصور تحققها. وتعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملائم: واذا[٥٢١] وصل اليه وقف، حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجح وجوده له، فلا يتحرك، اذ لا يطلب ما لا يترجح له وجوده. والقسريات من الحركات اما من الطبع أو الارادة. وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دائما، لوجوب

[٥٢٠] ط: توقف؛ س: يتوقف

[٥٢١] ط: فاذا

تحلل هذه التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الافلاك مقطع. ولما وجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع، فهي للافلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها. وقد تكون الافلاك بحسب مبدأ حركتها المفروض ومنتهى حركتها وايضا فاتها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعين فيه نقط الاضافات.

اقول: قد عرّف الحركة في كتبه بعدة تعريفات، منها هذا التعريف المذكور في الكتاب، وزاد في هذا التعريف في «التلويحات» قيدا آخر، فقال: «الحركة هيئة غير قارّة بالضرورة ولا بدّ منه»؛ وشرح هذا التعريف: ان الموجودات الممكنة تنحصر في خمس مقولات: الجوهر، والكم، والكيف، والاضافة، والحركة على ما اقام البرهان عليه في «التلويحات» وغيره[٥٢٢]؛ فبقيد «الهيئة» يخرج الجوهر وبقوله «غير قارّة» المساوى لما ذكره في «حكمة الاشراق» لا يتصور ثباتها يخرج ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة؛ وبقيد «الضرورة» يخرج الزمان، اذ ما ليس بقارّ وهو كل ما يكون اجزائه الفرضية غير مجتمعة في الاعيان ينقسم الى: غير قارّ الذات لذاته، وهو الذى يكون كذلك بالضرورة، وهى الحركة؛ والى ما ليس بالذات كذلك، بل بالعرض، وهو الزمان الذى يمنع ثبات اجزائه الفرضية لا لذاته بل لمحله، وهو الحركة، فان الزمان مقدار الحركة؛ وزاد في «المطارحات» قيدا آخر، فقال: «الحركة هيئة لا يتصور ثباتها الا بالتجدد». ومعناه ان الهيئة الغير القارّة انما يتصور ثباتها واستمرارها بالتجدد الدائم، فان الحركة ليست من الموجودات التى لا تثبت والا لانقطعت بالكلية، بل تثبت دائما بالتجدد، وهو قيد كثير الفائدة.

---

[٥٢٢] «ر. ك.: سهروردى، كتاب «المشارع والمطارحات» در «مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق»، ج۱، تصحيح هانرى كُربن، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵، ص ۲۷۸: «ولما حصرنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر «عمر بن سهلان الساوى» حصرها في اربعة»

قوله: وكل ما لم يكن ثم كان.

اقول: يريد ان يبيّن ان كل حادث سبقه حوادث لا نهاية لها ولا بداية. وتقريره: ان كل حادث فاما ان يكون ذاتيا، وهو قبل حدوث جميع الممكنات بالنسبة الى الواجب لذاته القديم الازلى؛ واما ان يكون زمانيا، وهو، كما ذكره، ان كل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث. فاذا حصل شئ لم يكن ثم كان، فهو ممكن، اذ لو وجب لم يجز ان يعدم ولو امتنع لم يجز ان يحدث. فكل حادث فهو ممكن مفتقر الى مرجح حادث، اذ لا يقتضى الحادث وجود لنفسه، فانه لا بد من مرجح فى جميع الممكنات ويعود الكلام الى ذلك المرجح فى انه ليس بواجب ولا دائم الوجود، والا لدام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، فكان يلزم دوام ذلك الشئ فلم يكن حادثا. والتقدير انه حادث فشئ مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث. ويعود الكلام ايضا الى ذلك الشئ الآخر انه حادث، فيفتقر الى مرجح آخر حادث لا يقف عند حدّ، فيلزم ان تكون الحوادث متسلسلة الى غير النهاية دون انقطاع الى حادث يستغنى عن المرجح، والا لعاد الكلام الى اول الحوادث بعد الانقطاع، وهذه الحوادث التى لا تتناهى الثابتة بهذا البرهان وان كان لها ترتيب طبيعى، فليست موجودة دفعة واحدة لامتناع وجود الامور المترتبة الغير المتناهية الموجودة معا، فلا بدّ وان يكون وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما، فلا ينتهى الى حادث لا يتقدمه حادث آخر، فيجب ان يكون فى الوجود حادث متجدد غير منقطع؛ وما يجب فيه التجدد لا لذاته بل بسبب موضوعه الذى هو الحركة. ولما انقسمت الحركات الى مستقيمة يجب انقطاعها وتناهيها، كتناهى الاجسام، ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاون للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون، فتنقطع بذلك الحركات المستقيمة. ولم يذكره الشيخ فى هذا الكتاب، وذكره فى «المطارحات» و «التلويحات» لانه لا يذكر فى هذا الكتاب الا محض

الحق وصريح الصواب وهو غير جازم بصحة البرهان الدالّ على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون على ما اشار اليه فى «المطارحات». فلذلك سلك فى هذا الكتاب فى ان الحركة المستقيمة المختصة بحركات الاجسام العنصرية منقطعة طريقا غير ما سلكه المشاؤون. وتقريره: ان الاجسام العنصرية ميتة لا حياة لها، فلا تكون حركاتها ارادية فهى اما طبيعية او قسرية. والاجسام المتحركة بالطبع لا تتحرك به الا لفقد ملائم وموافق لها، فاذا وصلت الى الاحياز الملائمة لها وقفت حتى لو كان مع الجسم جميع ما يلايمه ويوافقه ويترجح وجوده له لذاته، فانه لا يمكن ان يتحرك اصلا او يمتنع ان يطلب ما لا يلايمه ولا يترجح وجوده له؛ ولهم برهان يدل على ان كل جسم طبيعى فله حيّز طبيعى يلايمه لا يفارقه الا بالقسر. ثم يعود اليه بالطبع، فاذا وصل كل واحد من الاجسام الطبيعية الى الحيّز الطبيعى الملائم له سكن فيه ولزمه، فالحركات الطبيعية منقطعة.

واما الحركات القسرية، فهى اما قسر عن الطبع، او عن الارادة، وذلك انما يتصور فى الاجرام العنصرية المتناهية، فيلزم تناهى الحركات القسرية، وسيظهر ان جميع ما تحت فلك القمر من الاجسام التى يمكن ان تتحرك بالارادة من انواع الحيوانات لا يحتمل الحركة الدائمة لعدم بقاء الاجسام الحيوانية دائما لوجوب تحلل تراكيبها لتناهى قوى الاجسام مطلقا. فجميع الحركات الحادثة تحت فلك القمر منقطعة متناهية، وقد ثبت لنا بالبرهان السابق وجوب حركة دائمة لا ينقطع هى العلة لحدوث الحوادث الدائمة الغير منقطعة. واذا امتنع ان تكون تلك العناصر المستقيمة الحركة تعين ان تكون الحركة الدائمة لا تصرم للافلاك، وهى دورية، لما علمت ان الحركات الفلكية لا يمكن ان تكون بالاستقامة او بالطبع والقسر، فهى دورية ارادية. واذا كانت الحركات الفلكية دائمة غير منقطعة، وهى اعراض قائمة باجسام الافلاك وحالة فيها، فيجب بالضرورة ان تكون اجرامها العاملة لتلك الاعراض الدائمة دائمة لا تتخلخل ولا تتكون ولا تتفسد ولا تنفصل، بل هى

اجسام شريفة وحركات كريمة دائمة الوجود فيها سرّ الله الاعظم والسلطان الاكرم واصل وجود التركيب العنصرى والواجب لذاته. والانوار المجردة، وان لم تكن متحركة بذاتها، فهى محركة بالشوق والعشق، كما يحرك العاشق معشوقه بالشوق والعشق وان لم يتحرك.

قوله: وقد تكون الافلاك.

اقول: لما كانت الامتدادات الجسمية المارّة بنقطة واحدة القائم بعضها على بعض على قوائم ثلاثة، وكان لكل امتداد منها طرفان؛ فامتدادان منها طرفا لامتداد الطول باعتبار قامة الانسان ويُسمّيان «الفوق»، وهو ما يلى رأس الانسان بالطبع؛ و «التحت» وهو ما يلى قدمه بالطبع؛ وامتدادان آخران: هما طرفا الامتداد العرض باعتبار عرض قامته ويُسمّيان بـ«اليمين» و «الشمال». فاليمين اقوى جانبية بالطبع، والاغلب؛ والشمال اضعفها بالطبع، والاغلب؛ وامتدادان آخران: هما طرفا الامتداد السمكى باعتبار ثخن قامته ويُسمّيان بـ«القدام» و «الخلف». فالقدام ما يلى وجهه بالطبع؛ والخلف ما يلى قفاه. هذا كله بحسب الوضع. ثم استعملوه بعد ذلك فى سائر الحيوانات والاجسام، حتى فى الفلك فسمّوا الجانب الشرقى منه «يمينا» لظهور قوة الحركة منه؛ والجانب الغربى منه «شمالا»؛ ووسط السماء الظاهر «قداما»؛ ووسط السماء الخفى «خلفا»؛ وجانب القطب الشمالى «علوا»؛ وجانب القطب الجنوبى «سفلا». كل ذلك نسبة بالانسان، فانهم سموا عالم الافلاك بما فيه بـ«الانسان الكبير»، كما سمّوا الانسان «عالما صغيرا»؛ وتوهموا الفلك «انسانا مضطجعا» على قفاه ورأسه الى جهة الجنوب ورجلاه الى الشمال وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب، على ما ذكرنا جهاته.

قوله: «وغير ذلك من الجهات» يريد به الفوق والتحت والخلف والقدام على الوجه المقرر.

اقول: ويتعين فيها نقط الاضافات، وفى بعض النسخ ويتغير فيها نقطة الاضافات، اى يتغير فى الافلاك نقط الاضافات التى تتعين بسببها الجهات الست؛ لا ان الفلك لذاته جهات ست. فانه لولا نقط الاضافات المتوهمة فيه بالنسبة الى المشرق والمغرب والشمال والجنوب ووسط السماء وبالنسبة الى انه انسان مضطجع لم يتعين فيه الجهات الست.

قال الشيخ:

نُكتة

(179) اعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها؛ واعلم ان النهار ليس الا من طلوعها فيتثنى النهار، وليس كذا. وعلمت وجود المحدد، وان السفل بالمركز والارض عنده؛ ولو جاوزت المركز من اى جانب فُرض كانت قاصدة الى العلو ولا يلائمها، وسيأتيك كيفية أمره وجميع الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الافلاك، وهى علة حدوث الحوادث، ولا تقع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسايط، والا لزم التحلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أُخرى عليها محيطة دائمة.

(180) واعلم ان الافلاك فى حركاتها ومناسباته حركاتها ومقابلاتها وغير ذلك ايضا متشبهة بمناسبات الامور القدسية واشعة الانوار القاهرة. ولما لم يمكن لها الجمع بين جميع الاوضاع والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض، فلم يكن يمكن[٥٢٣] مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع، كما فى عالم القواهر، اذ فى البرازخ ابعاد وحجب، فحفظت ذلك على سبيل البدل حتى تصير آتية فى الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف.

(181) وليس على ما يفرضه اتباع المشائين من ان كل فلك فى حركات

---

[٥٢٣] ط: فلا يمكن. يش؛ ش: لا يمكن

الكثرة[٤٢٤] متشبه بواحد من جميع الوجوه. فان الافلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرض على ما صرحوا به حركة الكواكب، فالكواكب تارة راجعة وتارة مستقيمة[٤٢٥] وتارة في الاوج، وتارة في الحضيض. فكيف يكون تشبهها بشئ واحد، وهم لا يقولون بالاشراقات لتتكثر المناسبات النورية؟ فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الا لمناسبات اشعة وانوار في المعشوقات وليس نسب بعضها الى بعض الا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتى تأتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرة التي يمكن التشبه بها ثم تستأنف. والمشاؤون في هذه الشبهات اعترفوا بضرب المثال الذى ردوا فيه على المتقدمين مما يدل على كثرة المعشوقات، هو ان معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحدا، لتشابهت الحركات، وتعلم انه لو كانت البرازخ العلوية بعضها علة للبعض، لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها وليس كذا.

اقول: يريد ان يبيّن ان حركات الافلاك دورية تامة تتم الدورة في كل يوم وليلة، وانها علة حدوث الحادثات وانها لا تتكون ولا تتفسد. ويذكر بعض النسبة التي بين الانوار القاهرة والافلاك. فقال: «ان الشمس اذا غربت»، «اى» في الافق الغربي لم ترجع الى الافق الشرقي الا بعد تمام الحركة الدورية. ويدل على ذلك انها لو رجعت الى الافق الشرقي قبل اتمام الحركة الدورية لوجب ان تطلع الشمس من مغربها بعد غروبها، ولزم من ذلك ان ترجع اليها ويتثنى مرّة أُخرى، لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس، ونحن نرى انها اذا غابت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة تقطع فيها النصف الآخر من الارض الذى تحتنا. فالافلاك كلها متممات لحركاتها الدورية الارادية. وقد علمت فيما سلف وجود المحدود، وانه تحدد بذاته جهة العلو وبمركزه جهة السفل؛ وان الارض في مركزه ينطبق

[٤٢٤] ط: الكثيرة

[٤٢٥] ط: الكوكب تارة راجع وتارة مستقيمة

مركز ثقلها على مركزه غير مفارقة له ولو جاوزت المركز متحركة عنه الى اى جانب فُرض، كانت متوجهة قاصدة الى جهة العلو، اذ التحرك مهما كان متحركا نحو المركز، فحركته الى السفل. فان تحرك عن المركز الى اى جانب كان، فحركته الى العلو ولا يلائم الارض الا جهة السفل دون جهة العلو على ما يأتى بيانه، وجميع الحوادث التى عندنا فى عالم الكون والفساد فهى من آثار الحركات الفلكية، واعتبر بالشتاء عند استيلاء البرد، وقلة الرطوبة فى انواع النبات، وضعف القوة الماسكة للاوراق، وقلة النشو والنمو فيه، وهرب الحرارة وكثرة النشو والنمو فى الربيع عند وصول الشمس الى الاعتدال، وكرة الحرارة وشدة نشو البطيخ والخيار والقثاء عند زيادة نور القمر مع كثرة المد فى البحار، وغير ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة فى كتب احكام النجوم.

والحركات الفلكية علة حدوث الحادثات ولا يجوز وقوع الافلاك تحت الكون والفساد ولا تركبها من البسايط، اذ لو جاز كونها وفسادها وتركيبها من البسايط[٥٢٦] وكل ذلك حادث لا بد له من علة حادثة والحوادث انما تكون من حركات الافلاك. ويلزم من هذا الحدوث الموجب لعدم الاجرام الفلكية وحركاتها وجود اجرام فلكية محيطة دائمة الحركة وتكون متقدمة على تلك الاجرام الفلكية المفروض كونها وفسادها وتركيبها من بسايط مؤثرة فى تلك الافلاك الكاينة الفاسدة، وذلك محال كما عرفته.

قوله: واعلم أن الافلاك.

اقول: أن الافلاك حركاتها المتفقة ومناسبات تلك الحركات واجتماعات كواكبها ومقابلاتها وتثليثاتها، وسائر اتصالاتها، وغير ذلك من المناسبات الفلكية، كلها متشبهة لمناسبات الانوار العقلية والاشعة القاهرة النورية الموجودة بين تلك الانوار المجردة. فتلك المناسبات العقلية المحفوظة المتناهية، التى بين الانوار القاهرة

---

[٥٢٦] ل: ـ اذ ... البسايط

المجردة التى تحصلها الافلاك بالحركات، طالبة التشبه بتلك المناسبات العقلية الآتية عليها فى الادوار الطويلة على سبيل التعاقب شيئا بعد شئ. فاذا تحركت حركة تطلب بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وان يفيض العقل المفارق هيأته النورية الروحانية المناسبة تقتضيه تلك الحركات على كل قابل مستعد لتلك المناسبة من الجواهر النفسية[٥٢٧] والجرمانية. والمراد بتأثير الاجرام الفلكية، هو نفوذ الانوار الكواكب فى الاجرام بسبب الحركات المقتضية لاجتماعها وافتراقها بالاتصالات المختلفة من المقابلة والتسديس والتثليث والتربيع، وغير ذلك من الاحوال. فيستبعد الاشياء بذلك لان يفيض العقل الهيآت النورية والظلمانية المقتضية لتلك النسبة. ولما لم يمكن للافلاك الجمع بين جميع الاوضاع دفعة واحدة، وكانت للكواكب اجرام يحجب بعضها بعضا كذلك، فلا يمكن المقابلة بين الكل ولا عدم الحجاب بالكلية من الاجرام العلوية والمناسبة بين جميع تلك الاجرام، كما تكون العوالم المجردة النورية التى لا حجاب بينها ولا ستر بخلاف البرازخ الجرمية التى يلزمها ابعاد وحجب فحققت الجواهر العلوية تلك المناسبة العقلية على سبيل البدل والتعاقب، حتى انها تأتى على جميع تلك المناسبات العقلية بالحركات الدائمة الدورية فى الادوار والاكوار على سبيل التعاقب فى الاستئناف، هذا مذهب المشرقيين.

واما ما يراه اتباع المشائين ان كل فلك يشبه فى حركاته الكثيرة بمعشوق واحد من جميع الوجوه، وهو عقل نورى مجرد، وهذا ليس بمبين. فان الافلاك كثيرة وحركاتها مع كثرتها مختلفة وقد صرّحوا فى كتبهم بان الغرض من حركة الافلاك انما هو حركة الكواكب لتصل اشعتها المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسبة الفاضلة العقلية، ليظهر بذلك انواع الكائنات، ثم ان الكوكب تختلف حركته، فتارة تراه راجعا، وتارة أُخرى مستقيما، وأُخرى فى

[٥٢٧] س: النفسانية

الاوج او الحضيض، الى غير ذلك من الاختلافات الواقعة فى السيارات المفتقرة الى عدة افلاك على ما هو مذكور فى علم الهيئة. فكيف يصح ان يكون ذلك الاختلاف الكثير تشبها بعقل واحد بسيط؟ وهم لا يقولون بكثرة الاشراقات العقلية للمناسبات النورية المقتضية لكثرة الانوار العقلية على ما هو رأى الاشراقيين الفاضلين. فالحق ان حركات الافلاك الكثيرة على اختلاف احوالها وتباين مطالبها ليس الا لمناسبات الانوار العقلية والاشعة النورية الموجودة فى المعشوقات القاهرة بعضها مع بعض على الوجه الافضل، حتى تأتى على تلك النسب العقلية القاهرة والادوار والاكوار الطويلة التى يمكنها التشبه به على التدريج بسبب الحركات، ثم يستأنف ويحصل تلك النسب مرة أُخرى من اول الدور شيئا فشيئا، فتلك الحركة الدورية على الترتيب العقلى الذى فى الانوار المجردة، حتى يأتى عليها مرّة أُخرى، وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات المرتبة على الترتيب والتدريج استأنفت دورا آخر. وجماعة المشائين اعترفوا فى هذه التشبهات العقلية بضرب من المثال الذى ذكروه وردوا فيه على القدماء، وهو ان اشخاص كل نوع لها أمر واحد عقلى يطابقها، هو مثالها وصورتها، الا انهم يقولون ان هذا المثال غير قائم بذاته، كما يقول به ارباب الانواع، بل هو فى الذهن؛ ومما استدل به المشاؤون على كثرة المعشوقات العقلية ان مقصود الافلاك فى حركاتها ان كان هو التشبه بمعشوق واحد عقلى وجب تشابه حركاتها فى الجهة، وليس؛ ولو كانت الاجرام الفلكية بعضها عللا لبعض للزم ان تكون المعلولات متشبهة فى حركاتها بعللها العاشقة لها، فتشابهت حركاتها فى الجهات وليس الامر كذلك. وهذا موضع شريف لا بد من بسطه، فان نفسى ما سمحت بتركه لانه موضع مفيد فيه دقة وبيانه ان الذوات العقلية وهيآتها واحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة مضبوطة وكذا ما بينها من النسبة العقلية والذوات العقلية مع هيآتها علة للذوات الجسمانية وهيآتها. وبالجملة، فكل ما فى العالم العقلى يسرى

الى العالم الحسى والمثالى على مناسبات محفوظة. فاذا أخذت الافلاك فى الحركات من اول الدور وراعت النسبة العقلية التى تريد استيفائها على الترتيب والتدريج لا تزال مستخرجة لتلك النسب باستخراج الاوضاع بالحركات حتى تأتى عليها، فاذا تم استيفاء النسب الموجودة فى عالم العقل بالحركات وهبطت بأسرها الى العالم الجسمانى قامت القيامة ويتم ذلك فى الالوف الجمة العظيمة. ثم يستأنف العود الى دور آخر وجميع ما على الفلك من الصور والاحوال والخواص والاشعة المختلفة التأثير وما يوجد من العجايب على الارض وغيرها من الاجسام العنصرية. فكل ذلك هابط من العالم العقلى وأثر من آثار نسبة روحانية من تلك المناسبات والخواص.

واذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لقول القائل: لو كانت هذه الصور كذا، ولم خلقت، ولم كانت الحركة الفلانية وأثرها كذا. وان الجواب فى الكل: ان العالم الجسمانى يحذوا حذو العالم العقلى، فهو ظله والظل تبع للمظلول، وكل حادث حدث لا بدّ له من علة حتى ينتهى الامر فى الاخير الى انه أثر مناسبة من المناسبات العقلية وسريان خاصية من الخواص العالية النورية، فافهم ذلك.

قال الشيخ:

فصل

‹فى تتمة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى أزلية الزمان وأبديته›

(182) ولما كان للانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار، حصل[528] منها برزخ واحد لفقر مشترك. والقواهر التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية اصحاب البرازخ العلوية، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعا، ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحركة

---

[528] ط: وحصل

ايضا مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى، وهى[٥٢٩] مفتقرة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة؛ الاشتراكات بازاء الاشتراكات فى السموات والارض، والافتراقات بازاء الافتراقات، والمفترقات بازاء المفترقات؛ فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(183) ولتعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلى لا زمانى. والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هى ذاهبة فى الطول فحسب، بل منها متكافئة. فان الاعلين بجهاتها الكثيرة النورية او مشاركة بعضها مع بعض يجوز ان يصدر[٥٣٠] عنها وجود انوار قاهرة متكافئة. ولولا ذلك، ما حصلت انواع متكافئة، وما يحصل من انوار القواهر عن القواهر الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عال، اشرف مما يحصل من جهة الاشعة. وفى الاشعة مراتب وطبقات. ففى القواهر اصول طولية قليلة الوسايط الشعاعية والجوهرية، هى الامهات؛ ومنها عرضية من اشعة وساطية على طبقات.

(184) واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع فى العقل مقدار مقدمها ومتأخرها. وضُبط بالحركة اليومية، فانها اظهر الحركات. وتحدس من تأخيرك لامر، اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقدمه، ان أمرا مّا قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف انه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات. والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانى، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فان العدم للشئ قد يكون بعد، ولا أمرا ثابتا يجتمع معه، فهو ايضا قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(185) ومن طريق آخر؛ قد عرفت ان الحوادث تستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بد وان تكون لمحيط، وقد عرفت

---

[٥٢٩] ل: + معشوقة

[٥٣٠] ل؛ س: يفيض

دوامه من طريق آخر. والزمان ايضا لا مقطع له، اذ يلزم ان يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه، اذ قد يكون العدم قبلا، ولا شيئا ثابتا، كما سبق. فيلزم ان يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمى الدفعى، والزمان الذى حواليه: فالاقرب من اجزاء الماضى اليه بعد، والابعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا: والا يتجه اشكال التشابه.

(186) والفيض ابدى، اذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال «ان الفيض لو دام، لساوى مُبدعه» لا يلزم، لما دريت ان النير يتقدم على الشعاع، وان كان قد استدل[٥٣١] بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. اما الموجب فى نفسه لا يساوى ما يوجبه بل هو منه وبه.

(187) واما ما يقال «ان الحركات مجتمعة فى الوجود لان كل واحد صار موجودا، فيكون الكل قد صار موجودا»، ففاسد. اذا الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صح عدم النهاية فيها. ولا[٥٣٢] مجموع لها، فانها كما وجدت عدمت. وبرهان وجوب النهاية دريت انه انما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب، ولا كذلك الحركات. وفرض المحال ليبتنى على جهة استحالته شئ، عرفت بطلانه. والعلل التى وجب فيها النهاية هى الذوات الثابتة الفياضة.

(188) وما يقال «ان الحركات ان كانت عديمة النهاية، يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى» فلا يحصل، فهو غلط. لان المتوقف على الغير المتناهى الذى هو ممتنع انما يكون اذا كان الغير المتناهى المترتب لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل ابدا. اما اذا كان الغير المتناهى ماضيا ويكون الحادث ضرورى الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

---

[٥٣١] بش؛ ش؛ ط: يستدل. س: استدل

[٥٣٢] ط: فلا

(189) والذى يقال «ان الآن هو آخر الماضى فيتناهى» فان عُنى به انه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وان عُنى به انه آخر ويكون بعده ادوار أُخرى كل منها آخر ما قبله، فهو[٥٣٣] صحيح. فانه آخر هذا الماضى وهو اول ما سيأتى اذا جعل مبدأ، وكل[٥٣٤] واحد من الزمان فى جانبيه، اعنى الماضى والمستقبل، لا يتناهى. وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناءا على الحكم على كل واحد كما يقال: كل واحد من الحركات مسبوق العدم، فالكل كذا[٥٣٥]. وقد دريت انه لا يلزم، فان لك ان تقول: كل واحد من اعداد السواد على هذا المحل ممكن الحصول فى زمان واحد محدود. ولا يمكنك ان تقول: الجميع كذا، فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع.

اقول: يريد ان يبيّن كيفية حصول فلك الثوابت وبعض الاجسام عن الانوار القاهرة النورية. فذكر ان الانوار القاهرة المجردة، لما لم يكن بينها وبين نور الانوار حجاب، فهى تشاهده دائما وتبتهج به غاية الابتهاج والسرور، اذ لا الذ من مشاهدته ولا اكمل من معاينة جماله وجلاله. فيحصل من هذا الابتهاج المشترك بنور الانوار بسبب الفقر المشترك بين تلك الانوار القاهرة برزخ واحد، هو الثوابت بما فيه من الصور والكواكب. وقد عرفت ان كل فلك من الافلاك الجزئية وكل كوكب من الكواكب وكل نوع من الانواع العنصرية بسيطها ومركبها له ربّ نور من الانوار المجردة العقلية هو الواسطة فى وجوده عن نور الانوار. واصل الوجود بالانوار القاهرة المقتضية للعناصر ومركباتها ضعيفة النور نازلة الرتبة عن الانوار القاهرة المقتضية للبرازخ الفلكية الشديدة النور. ولما كانت الاقسام[٥٣٦] العنصرية

---

٥٣٣ ط: + كلام. س: ـ كلام

٥٣٤ ط: ـ وهو. س: + وهو

٥٣٥ ط: بالعدم، فيلزم منه ان يكون

٥٣٦ س: الاجسام

خاضعة للاجرام الفلكية متأثرة عنها فاعلة فيها ، وجب أن يكون بين ارباب اصنامها كذلك. فكذلك كانت القواهر التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبة العقلية عن القواهر التى اقتضت الفلكيات وحصل منها برازخ خاضعة بالطبع للبرازخ العلوية متأثرة عنها ومنفعلة بالطبع ولها مادة مشتركة بين جميع الصور العنصرية المختلفة، كما اشتركت الافلاك لها فى الحركة الدورية لتشبهها بمعشوق واحد هو النور الاعلى نور الانوار؛ وافترقت فى الجهات المختلفة لاختلاف معشوقاتها ومتشوقاتها التى هى الانوار المجردة القاهرة. فالاشتراكات العقلية فى الفقر بازاء الاشتراكات المادية فى العنصريات والحركات فى الفلكيات؛ والافتراقات العقلية فى شدة النور وضعفه؛ واختلاف الاستغناء والنورية بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات فى الجهات فى الفلكيات؛ واختلاف الصور فى العنصريات؛ وكذا المفترقات فى الانوار المجردة من شدة النورية وضعفها فى ذواتها بازاء المفترقات؛ ثم اختلاف جواهر العنصريات بالنوع؛ والفلكيات، اما بالنوع على قول، او بالعوارض على قول. فحصلت جهات الفيض كثيرة متعددة لكثرة انواع الموجودات واصنافها ومناسباتها. ولما كانت الانوار المجردة القاهرة بعضها علة وبعضها معلول كان بعضها، وهو العلة متقدما على المعلول منها، بالذات والعقل لا بالزمان. والتقدم الذاتى افضل من الزمانى، وغيره من التقدمات.

والانوار المجردة القاهرة كثيرة جدا، وهى اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال لا يتمكن احد من البشر ان يحصيها او يضبط ترتيبها او يعرف جميع مناسباتها، على ما ينبغى. وليست، كما عرفت، ذاهبة فى الطول مترتبة نازلة فى سلسلتها الطولية بحيث يكون العالى علة للسافل الى آخر المراتب، بل هى متكافئة. فان الطبقة الطولية الاعلين وما فى ذواتها الشريفة من الجهات الكثيرة النورية التى فى كل واحد او بمشاركة بعضها مع بعض يجوز ان يصدر ويفيض وجود جواهر نورية قاهرة متكافئة، وهى التى لا يكون بعضها علة لبعض، بل يكون عللها

خارجة عنها . ولولا وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية ، وهي ارباب الاصنام النوعية ، لم يوجد انواع من الجواهر الجسمانية متكافئة . فان تكافؤ المعلولات الصنمية يدلّ على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم الجسمانى ، من الانواع وما فيها من الاعراض ، فهى آثار وظلال لانواع وهيئات نورية عقلية . فاذا اعدت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية الانواع المنصرية لأمر من الامور الجوهرية او العرضية افاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيأته العقلية المتناسبة المناسبة لاعداد الجرمي الشعاعى المناسب ايضا ؛ فالمناسبات عقلية ، والمناسبات سارية فى هذا العالم ، فكل نور مجرد فيه مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من صنمه بحسب استعداده شئ من تلك المناسبة وبحسب كمال استعداده وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية ؛ وبالجملة كل ما فى عالم الاجرام ، من العجايب والغرايب ، فهو من عالم النورى المثالى ؛ وكل ما يحصل من الانوار المجردة القاهرة عن القواهر العالية الطولية الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار . ولكل نور عقلى عال ، فهو اشرف ما يحصل منها من جهة الاشعة الاشراقية ؛ وفى الاشعة العقلية كثرة ولها مراتب كثيرة وطبقات متعددة ، ففى الانوار القاهرة النورية اصولية طولية قليلة الوسايط الشعاعية والجوهرية ، فان هذه الطبقة مرتبة . فكل عال علة لما دونه الى آخر المراتب وتُسمّى هذه الطبقة «الامهات» ، اذ منها تنشأ جميع الموجودات من العقول والنفوس والاجرام والهيآت . واما الطبقة العرضية ، وهى الحاصلة من اشعة الطبقة العالية ، وهى على طبقات كثيرة متكثرة الوسايط الشعاعية الكثيرة التركيب بعضها ببعض ، فيحصل من كل تركيب وجملة منها شئ من الانوار القاهرة والنفوس والاجرام ، ولا ترتيب فى هذه الطبقة ، بل بينها تكافؤ من وجوه ، كما كان بين اصنافها تكافؤ نورانى ، اى تكافؤ عللها النورية .

قوله : واعلم ان الزمان .

اقول: ليس الزمان نفس الحركة من حيث هى حركة، بل هو مقدار له. لان الحركات اشتركت فى معنى الحركة واختلفت فيما تتقدر به. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتقدير مغاير للحركة من حيث هى حركة. فالزمان مقدار الحركة، اذا جمع فى العقل مقدار متقدمها مع متأخرها، فان الزمان مقدار لمطابقته للحركة المطابقة للمسافة المتقدرة، وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر ولان الزمان له مقدار امتدادى يختلف بالقلة والكثرة بحسب الاعتبار: فان السنة اعظم من الشهر الاعظم من اليوم الاعظم من الساعة. وكل مقدار، فهو مقدار لشئ، واذا لم يكن مقدار أمر ثابت والا لثبت، فهو مقدار أمر لا يتصور ثباته، وهو الحركة المتجددة التى لا ثبات لها. فالزمان مقدار الحركة الغير ثابتة اذا جمع فى العقل متقدمها ومتأخرها، فانهما يجتمعان فى العقل دون الخارج. فاجزاء الزمان لا تجتمع فى الخارج بعضها مع بعض بخلاف اجزاء المسافة المجتمعة[٥٣٧] اجزائها بعضها مع بعض.

قوله: وضبط الحركة اليومية فانها اظهر الحركات.

اقول: لما كان الزمان مقدار الحركة، وكان الزمان لا مقطع له، وكانت الحركة الدورية غير منقطعة، وجب ان يكون الزمان مقدار حركة مستديرة. فان المستقيمة لها مقطع، فاستحفظ الزمان وضبط باظهر الحركات المستديرة، وهى الحركة اليومية، اذ الحركة الضابطة للزمان والمستحفظة له هى التى توجد بها الساعة واليوم والليلة والامس والشهر والسنة، وليس ذلك الا الحركة اليومية التى هى اظهر الحركات، فهى الحافظة للزمان وهى حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب، ولا يطلق الزمان الا على حركة. والكافة يعرفون ذلك ولا يتوقفون فيه ويجمعون من اعداد حركة يوما، او شهرا، او سنة، او دورا.

قوله: وتحدس من تأخيرك لأمر، اذا أدى الى فوات ما يتضمن تقديمه، ان أمرا مّا قد فاتك.

---

٥٣٧ ل، س: المجتمع

اقول: اعلم ان النهار والليل لا ينكرهما احد. فاذا فرضت من الصبح ان فرسا تحرك الى الليل بقوة معينة فقطع عشرة فراسخ، فانه اذا ابتدأ بالحركة من الضحوة بتلك القوة الى الليل فانه لا يقطع عشرة فراسخ، بل دون ذلك، وكذا عند الظهر على نسبة مقدارية. فبالضرورة قد فات على الفرس المبتدى من الضحوة؛ والظهر شئ لاثبات له وله مقدار، فان له نصفا وسدسا وثلثا، وغير ذلك، وليس مقداره مقدار المتحرك والمحرك والمسافة، فان هذه ثابتة وهو غير ثابت، فهو مقدار ما لم يثبت، وهو الحركة. فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر الغير المجتمعين. والى هذا اشار بقوله «وتعرف انه مقدار الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات».

قوله: والزمان لا ينقطع.

اقول: هذا حكم عقلى شريف، وهو ان الزمان لا بداية له ولا نهاية. وبيان ذلك انه لو كان له بداية، لكان عدمه قبل وجوده؛ والقبل ايضا من الزمان، فيلزم ان يكون له قبل لا يجتمع مع بعده، وهذا القبل ليس كقبلية الواحد على الاثنين المجتمعة معها، فان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون. ثم اذا حدث شئ آخر لم يكن موجود بحال وجود الاول ففى حال وجود الاول لم يوجد الثانى، فهو قبل آخر، وهكذا ما بعد الثانى والثالث الى غير النهاية. وهذه القبليات المتجددة ليست نفس عدم الحادث ولا فاعل للحادث ولا امكانه ولا جوهرا او عرضا ممكن الثبات، فان كل واحد منها قد يكون موجودا قبل الحادث وبعده؛ والقبليات لا يتصور ان يكون مع الحادث ولا بعده. وهذه القبليات بعضها اقرب وبعضها ابعد، فهى قابلة للزيادة والنقصان. وكل كذا، فهو مقدار لما لا ثبات له، والا لثبت، فهو مقدار ما لا ثبات له وهو الحركة، فهذا يدل على ان ماهية الزمان موجودة، وهى مقدار الحركة التى لا ثبات لها. ويدل ايضا على ان الزمان لا مبدأ له لان هذه القبليات قبلية زمانية ايضا، فلو كان له مبدأ لكان له قبل غير مجتمع

مع ما بعده، وهو الزمان. فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان، وهو محال مع لزوم محال آخر، وهو انه يلزم من فرض عدم الزمان حصوله. وبهذا استدل بعض الاوائل بان الزمان واجب الوجود لذاته. واجيب: بانه لا نسلم انه يلزم من فرض عدم الزمان بعد وجوده محال، بل يلزم من فرض عدم الموجود بعد الوجود زمان آخر، لانه يلزم من عدم ذلك الشئ الزمانى وجود ذلك الشئ الزمانى بعينه. ثم لِمَ قلتم ان كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال يكون واجبا، وهو وجود العلة دون المعلول مع عدم لزوم وجوب ذلك المعلول لذاته، فذلك المحال لم يكن لازما من مجرد عدمه، بل من وجود العلة بدون المعلول، ولو لزم المحال من عدمه فقط لكان ما فى الموضعين واجب الوجود، وهو محال.

قوله: ومن طريق آخر.

اقول: ثبت له من طريقين دوام الحوادث الى غير النهاية. فالطريق الاول، ما ذكره ان كل حادث لا بد له من علة حادثة وكذا يكون لعلته علة حادثة، لحدوثها وهكذا الى غير النهاية؛ والطريق الثانى، ما ذكره هاهنا، وهو ان الزمان لا بداية له. والى الاول اشار بقوله «ومن طريق آخر عرفت ان الحوادث تستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع»، لان الحادث يمتنع ان تكون علته قديمة والا لكان معلوله الحادث قديما، فلم يكن حادثا، واذا كانت الحوادث غير متناهية، فتستدعى بالضرورة عللا حادثة، وهى الحركة الدورية الدائمة، ولا بد وان يكون المحيط شامل للكل، وهو المحدد للجهات، وتبين لك فيما سلف دوامه وعدم فساده وانحرافه.

قوله: والزمان ايضا لا مقطع له.

اقول: لو كان للزمان مقطع ونهاية، للزم ان يكون عدمه بعد وجوده، والبعد زمان ايضا كالقبل، اذ ليس بعده عبارة عن عدمه، اذ عدم الشئ كما يكون بعد الشئ فكذلك قد يكون قبله؛ وليس ذلك البعض ايضا أمرا ثابتا، والا لثبت

فيلزم ان يكون ذلك البعد زمانا ، فيلزم ان يكون بعد كل الزمان منه شئ ، وهو محال . اذ يلزم من فرض عدمه وجوده ، وهو بيّن البطلان . فليس لكلية الزمان بداية ولا نهاية . ولما كان الزمان من عوارض الحركة التى هى من عوارض الجسم ، فيكون الكلام فى الحركة والجسم كالكلام فى الزمان . وعند ذلك قال ارسطوطاليس: من قال لحدوث الزمان فقد قال لقدمه من حيث لا يشعر .

قوله: وتعبير القبلية والبعدية .

اقول: الآن طرف وهمى للزمان ، وهو بين الماضى والمستقبل ، به يتصل اجزائها الفرضية بعضها ببعض . ولما كانت الحركة التى منها الزمان وكذلك الزمان لا انقطاع لهما ، اذ كل شئ منهما شئ واحد متصل لا طرف له بالفعل ، بل بالفرض ، كشعور دفعى بمماسة جسم آخر . وليس للآن وجود غير هذا الوجه . فانك تعلم ان الزمان ، اذا لم يكن له بداية ولا نهاية ، فلا يمكن وجود الآن بالفعل ، فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط ، كما ان النقطة طرف الخط فالآن طرف الزمان فالآن واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضى والمستقبل متصل احدهما بالآخر بسببه ، وهو فاصل باعتبار انه يفصل الماضى عن المستقبل . وبالجملة الآن يطلقونه على معنيين: احدهما الزمان الصغير الذى عن جنبى الآن الوهمى ، كقولك «مشى الآن» و «يمشى الآن» : وهو زمان مرتب بين الماضى والمستقبل ، ويُسمّى بعض الناس هذا الآن «بالوقت المعيّن» اذا وصل الفلك الى محاذاة شئ . وثانيهما ، هو الآن الوهمى الدفعى . فان القبلية والبعدية انما تعتبر بالنسبة الى هذا الآن والزمان الذى حواليه فالاقرب اليه من اجزاء الماضى يُسمّى «بعدا» ، والابعد عنه يُسمّى «قبلا» . واما المستقبل ، فهو بخلاف هذا ، فيُسمّى «الاقرب» الى الآن الوهمى الدفعى من اجزاء المستقبل يُسمّى «قبلا» ، والابعد عنه يُسمّى «بعدا» ، والا يتحد اشكال التشابه به . فانّا لو سمّينا ما يقرب الى الآن الوهمى من اجزاء الماضى «بعدا» وما يقرب اليه من اجزاء المستقبل ايضا «بعدا»

لزم تشابه اجزاء الماضى والمستقبل، فلا يكون الماضى ماضيا، ولا المستقبل مستقبلا، وهو باطل.

قوله: والفيض ابدى.

اقول: لما كان الواجب لذاته علة لما دونه من الممكنات، وهو متقدم عليها ومفيض دونها ودائم الفيض عليها والمرجح دائم، فيدوم الترجيح. فان الفاعل اذا لم يتغير ولا ينعدم فيلزم لا محالة ان يدوم العالم بدوامه ويستمر وجوده بوجوده.

قوله: وما يقال.

اقول: حاصل هذا السؤال يرجع الى الجهل باحوال العلل والمعلولات مع تشنيع على الحكماء. وتقريره: ان الواجب لذاته، لما كان علة لوجود العالم، فكما يلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن دوامها دوامه، فيلزم ايضا من عدمه عدمها، ومن عدم المعلول عدم العلة الواجبة للوجود، فيلزم حينئذ مساواة العالم للواجب لذاته، وهو محال.

وجوابه: ان اللزوم الذى بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة، فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول. واما ارتفاع المعلول، لذاته لا يقتضى ارتفاع العلة، بل يستدل بارتفاع المعلول على ارتفاع العلة قبله، فان النير علة للشعاع ومتقدم عليه، فيلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه دون العكس، بل يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير وعدمه قبل ذلك، فالشعاع من النير لا النير من الشعاع، فالعلة لا تساوى معلولها فالمعلول من العلة دون العكس.

قوله: واما ما يقال من ان الحركات مجتمعة فى الوجود.

اقول: تقرير هذا السؤال الذى هو بناء على: ان حكم الكل هو حكم كل واحد، وحجتهم ترجع الى ايراد مثال واحد. وهو «كل واحد من الزنج اسود» فيكون «الكل اسود»، فاذا كان كل واحد من الحركات مسبوقا بالعدم، فيكون الكل مسبوقا بالعدم، ويلزم ان يكون العالم حادثا.

والجواب: ان كل واحد من الممكنات غير الحركة جاز وقوعه دفعة ولا يصح وقوع جميع الممكنات غير الحركة دفعة واحدة، كما صح وقوع كل واحد منها دفعة. فان بعض الممكنات لا يقع الا بترتيب زماني ولان كل واحد من الضدين يمكن حلوله في محل في زمان واحد دون حصول المجموع فيه في ذلك الوقت، فانتقض ما ذكره السائل.

ثم ان الحوادث الماضية لا كل لها مجموعي، فانها معدومة، فكيف يصح ان يقال ان الكل مسبوق بالعدم او غير مسبوق؟ فان الموجود من السلسلة في كل وقت واحد فقط، فاذا لم يكن الكل موجودا في الخارج لامتناع وجود الحوادث الماضية والحركات في وقت واحد، فلا يصح الحكم المبني عليه، كما صحّ في كل واحد لما عرفت ان الحركات التي لا تحدث الا على سبيل التعاقب يستحيل اجتماعها، ولذلك صحّ عدم النهاية فيها. فكلما وجد منها شئ عدم، فلا مجموع لها.

واما برهان وجوب النهاية: فانما يصح فيما يمكن اجتماع آحاده ويكون له مع ذلك ترتيب وضعي وطبيعي وليست الحركات المتعاقبة كذلك، وفرض المحال، اعني اجتماع الحركات والحوادث، ليبتني على جهة استحالة شئ وهو حدوث العالم، عرفت فيما سلف بطلانه. واما العلل الواجب فيها النهاية، فهي الذوات النورية الثابتة الفيّاضة المجردة عن المواد.

قوله: وما يقال ان الحركات ان كانت عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى.

اقول: تقرير هذا السؤال: هو ان الحوادث الفلكية لو كانت غير متناهية لزم ان يكون كل واحد منها متوقفا على انقضاء ما لا يتناهى، وكل ما كان كذلك فوجوده محال، ينتج ان الحوادث الفلكية في الازل ان لم تتناهى كان وجود كل منها محال، وهو ظاهر الفساد.

والجواب: انكم ان اردتم بـ«التوقف» المفهوم العرفى، وهو ان يكون السببان موصوفين بالعدم: والاخير لا يوجد الا بعد وجود المعدوم الاول، كيوم السبت المعدوم، فانه لا يوجد الا بعد وجود الجهة المعدومة، فالملازمة ممنوعة فانه لا يصح بهذا المعنى ان يكون وقت يمكن ان يقال فيه ان الشئ الاخير يتوقف وجوده على ما لا نهاية له. فان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له فى المستقبل، فوجوده محال. فالمتوقف بهذا المعنى انما يقال على اشياء ما حصلت، فمن حيث عدم حصولها انما تكون فى المستقبل من الزمان فيكون كل ما يفرض من الحركات والحوادث المستقبلة يتوقف على حوادث فى المستقبل يجب تناهى تلك الحوادث المتوقف عليها. وان اردتم بـ«التوقف» كون الشئ المتوقف لا يقع فى الوجود الا بعد وجود حوادث لا تتناهى فى الماضى، فليس بمحال عند الحكماء، اذ كل حادث يجب ان يسبقه حوادث غير متناهية فى الماضى بالتقرير السابق. فكيف يمنع صحة توقف الحوادث على ما لا نهاية له فى الماضى؟ فانه نفس محل النزاع وأخذ محل النزاع[٥٣٨] مقدمة فى ابطال نفسها مصادرة على المطلوب الاول.

قوله: والذى يقال ان الآن.

اقول: تقرير هذا السؤال: ان يقال ان الحوادث الماضية لها آخر، وكل ما له آخر فهو متناه، فالحوادث الماضية متناهية. وبيان الصغرى ان كل آن حاضر وهو آخر ما مضى، والكبرى قضية. والجواب: ان اردتم بالآن انه لا شئ بعده فيمنع الصغرى، فان مذهب الحكماء ان بعده آنات وازمنة غير متناهية؛ وان اردتم بالآن انه آخر ما مضى بحسب الفرض، فحينئذ لا يلزم ان يكون آنا آخر لا آخر بعده؛ وان اريد «بالنهاية» فى الكبرى ما هو فى جانب بداية الحوادث، منعت الكبرى؛ وان اريد ما هو فى الجانب الآخر منها كانت النتيجة ان الحوادث الماضية متناهية من الآخر، ولا يلزم تناهيها من الاول، وليس الكلام فى تناهى الحوادث

---

[٥٣٨] س: ـ واخذ محل النزاع

من الآخر، بل من الاول. وان كان كل واحد من الزمان من جانبى الآن الفرضى، اعنى الماضى والمستقبل، غير متناه.

وقوله: وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال: «كل واحد من الحركات مسبوق العدم» فيلزم ان يكون الكل كذا.

‹اقول›: قد ذكرنا فى السؤال الاول ان حكم الكل على كل واحد باطل، كقولك «كل واحد من الحركات الفلكية مسبوق العدم بحركة أخرى ليلزم ان يكون الكل مسبوق العدم»، وهو ظاهر الفساد لما ذكرنا من انه يصح ان يقال: كل واحد من اعداد السواد يمكن حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد، ولا يصح ان يقال: ان الجميع يصح حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد، على ما عرفت تفصيله فيما مضى فلا يلزم من الحكم على «كل واحد» الحكم على «الجميع».

قال الشيخ:

فصل

‹فى بيان ان حركات الافلاك لنَيل أمر قدسى لذيذ›

(190) ولما ثبتت الحركات الفلكية دون الحركات من انوار مجردة مدبرة، واشرنا الى ان[٥٣٩] نور الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علايق الظلمات، فلما كان النور اخس ما عنده الظلمات، فالاقرب الى الظلمات ابعد عن الكمالات النورية. وعُرف ايضا[٥٤٠] ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تناله هى دفعة او[٥٤١] لا تناله اصلا، لان الحالين يقضيان الى انصرام الحركات للنيل او اليأس. فهى لنيل مقصد نورى تنالها الانوار المدبرة من الانوار القاهرة وهو نور سانح وشعاع قدسى: ولو لم يكن فى النور المدبر فى البرازخ

[٥٣٩] ل: ـ ان

[٥٤٠] ط: ـ ايضا . س: + ايضا

[٥٤١] س: و

العلوية أمر دائم التجدد، ما كانت منها الحركة المتجددة دائما، اذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغير، ثم ما يتجدد من الانوار المتصرفة العلوية ليس أمرا من الظلمات لما سبق، فيكون أمرا نوريا من القواهر متجددا، وليست صورا علمية، فانها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من المعلومات حركاتها وكذا بما فوقها. وعلى ما ستعلمه، ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار، وليست الموجودات المترتبة القاهرية ايضا متناهية، وان كثرت، لتناهى العلل والمعلولات. وحركات الافلاك غير متناهية، فليست الا لامر غير متناهى التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسى اللذيذ.

(191) فالتحريكات تكون مُعدة للاشراقات، والاشراقات تارة أُخرى موجبة للحركات، والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التى كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد، فلا دور ممتنعا فلا زالت الحركة شرط الاشراق، والاشراق تارة أُخرى يوجب الحركة التى بعده وهكذا دائما. وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم. وتوالى الحركات على نسق واحد فى الافلاك لتوالى الانوار السانحة على نسق واحد فى الانوار المدبرة.

(192) ولما كان الفلك وفاعله متشابهى الاحوال، فكان شكل الفلك متشابها. ولا متشابه فى وضع ما يفرض له اجزاء غير الكرى، وكذا كل برزخ بسيط. ولما لم تكن لمدبرات البرازخ العلوية العلايق الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عوالم النور، فقبلت الاشراقات الكثيرة، فبما قبلت من نور الانوار وبما[٥٤٢] اشتركت المدبرات فيه، اشتركت تحريكاتها فى الدورية وبما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. والنور المدبر، وان كان عن قاهر من الاعلين وكان كثير قبول الاشراقات، لا يكون فى كمال الجوهر، كنور قاهر. فان القاهر انما يفيض النور المجرد المدبر لكمال البرزخ من الارباب العظيمة وتدبيره

---

[٥٤٢] يش؛ ش؛ ط: ـ وبما. س: + وبما

على ما يليق بتصرف البرازخ متناهى القوة، ليستحكم مع البرازخ علاقته.

اقول: يريد ان يبيّن ان بعض الانوار المدبرة الاسفهبذية المحركة للاجرام الفلكية والمغايرة بينها وبين الانوار المجردة القاهرة، فقال انه «لما ثبتت الحركات الفلكية»، وكونها من انوار مدبرة بالطرق التى مرّت، لزم ان تكون الانوار المدبرة غير الانوار القاهرة المقدسة عن العلايق الظلمانية البدنية البرزخية، اذ هى مجردة عن المواد الجسمانية بالكلية، فهى اكمل منها واشرف. فان الانوار المجردة المتعلقة بالابدان الظلمانية ابعد عن الكمالات العقلية واقرب الى الظلمات البرزخية لاشتغالها باحوال العلايق البدنية وانحجابها عن عالم النور والقوى الجرمية. ولما كانت الانوار المدبرة محركة للبرازخ العلوية لغرض، وذلك الغرض اما ان يكون لما تحتها، او لما فوقها، لا جائز ان تكون متحركة لما تحتها لانه ان كان أمرا حيوانيا فان كان جذب ملائم فهو الشهوة، او دفع منافر فهو الغضب، وجميع الاغراض الحيوانية لا تخلو عنها. ويمتنع ان تكون النفوس المدبرة الفلكية طالبة لاحدهما، او لكليهما، لاختصاصهما بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذى والنموّ والهرب من الضد والمزاحم؛ وكل ذلك يمتنع على الاجرام الفلكية لامتناع الخرق والالتئام والحركة المستقيمة عليها وليس مطلوبها أمر مطلوبا من الثناء والمدح فان حركاتها دائمة، فيجب ان تبتنى على علة واجبة الدوام. والمطلوب ليس بواجب الدوام ولا يجوز ايضا ان تتحرك لما تحتها من العنصريات، فانها اخس واحقر من ان تتحرك لاجلها، فان العالم العنصرى باسره لا نسبة له محسوسة الى فلك الثوابت فضلا عما فوقه او مجموع الافلاك.

ثم ان الافلاك لها القوة التى لا تتناهى وهى لا تتكوّن ولا تفسد. فكيف تتحرك للعنصريات الخسيسة مع وجود هذا الشرف العظيم؟ والحدس الصحيح لا يتوقف فى هذا الحكم الغريب من الاوليات ويبقى ان يكون مطلوبها بالحركة الارادية وغرضها أمرا عقليا لاجل ما فوقها. فيجب ان يكون معشوقا

لها ، اذ التحريك الارادى لا بد وان يكون لمطلب يكون حصوله بالنسبة اليها اولى من لا حصوله، وكل ما كان كذلك، فهو محبوب. واذا افرطت المحبة سُمّيت «عشقا» ؛ وهذه الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة دل على افراط المحبة المسمّاة بـ«العشق». فثبتت ان حركات الافلاك لاجل معشوق لا لنيل ذاته، لانها ان نيلت دفعة واحدة وجب ان تقف الحركة الدائمة وكذلك ان أيست من النيل وان نيلت على التدريج، فلا تكون ذاتا بل حركة. وان كان المطلوب نيل صفة، فهو محال. فان الصفة المطلوبة للعاشق حالة فى المعشوق لا يحصل للعاشق الا بالانتقال الممتنع على الصفات العرضية، وان حصل مثلها لم ينتقل، فلم يحصل للطالب عين المطلوب بل مثله؛ وان لم يمكن نيل المطلوب ولا ما يشبهه، فلا تستمر الحركة الدائمة. فالحق ان المطلوب بالحركة الارادية الدائمة هو التشبه بمعشوق لا لينال دفعة، بل على التدريج وهو المراد بقوله حركاتها «لنيل مقصود نورى» عقلى «ينالها الانوار المدبرة» الفلكية بالحركة للبرازخ العلوية عن الانوار المجردة القاهرة، وهو نور عرضى سانح وشعاع عقلى قدسى فى غاية ما يكون من اللذة، فينبعث عنها لاجلها حركة معدة الاشراق معدة حركة، فلا تزال الاشراقات العقلية موجبة للحركات الفلكية والحركات معدة لاشراقات الى غير النهاية.

وانت اذا تأملت البدن واعضائه عند الطرب فانك تجده متحرك بسببه لانفعال كل واحد من النفس والبدن عن احوال صاحبه، فالبارقات الالهية الواردة على النفس تؤدى الى حركة البدن واضطرابه، كما يشاهد ذلك من اهل المواجيد. واذا كان كذلك فلا تتعجب من دوام حركات الافلاك واستمرار مواجيدها بدوام اشراقات الانوار العقلية وانفعال نفوسها عن اللذات القدسية، فتنفعل اجرامها بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية، فانه لو لم يكن فى الانوار المدبرة الفلكية أمر دائم التجدد على الاتصال لا يوجد منها الحركة الدائمة المتجددة، إذ نفوسها واجرامها ثابتة فلا يقتضيان الحركة الغير ثابتة واذا لم يكن المقتضى للحركة

أمرا جسمانيا ، كما سبق . فتعين ان يكون لما ذكرناه من الانوار السانحة الواصلة اليها من الانوار القاهرة على سبيل التجدد والاتصال وليست صورا علمية ، فان نفوس الافلاك بالفعل من جهة العلوم فجميع ما تحتها من معلولات حركاتها وجميع ما فوقها لا يزيد علومها ولا ينقص مثقال ذرة : فانه سيأتى البرهان الدال على ان جميع الضوابط التى للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار فى كل دور من الادوار العظيمة . وكذلك نسب الموجودات المترتبة العقلية ايضا متناهية ، وان كانت كثيرة لوجوب تناهي العلل والمعلولات المترتبة وعدم نهاية حركات الافلاك فلو كانت حركاتها للصور العلمية الواصلة اليها وعلومها متناهية وجب تناهى حركاتها ، وهو محال . فيلزم ان تكون حركاتها للاشراقات العقلية والاشعة القدسية اللذيذة المبهجة الواصلة اليها على سبيل التجدد الدائم الغير المنقطع ، فتكون التحريكات الفلكية معدة للاشراقات العقلية الموجبة لتحركات هكذا الى غير النهاية : الا ان الحركة المنبعثة عن اشراق المعين بالعدد وان اتحد النوع لئلا يلزم الدور الممتنع وجميع الاعدادات الحركات والاشراقات تنضبط بعشق دائم وشوق مستمر غير منقطع ، وانما توالت الحركات الفلكية على نسق واحد لتوالى الانوار القدسية السانحة عليها على نسق واحد .

قوله: ولما كان الفلك وفاعله .

اقول: لما كان الفلك بسيطا متشابه الاحوال والصفات كل جزء منه متشابه للكل فى الحقيقة وكان فاعله ايضا ، وهو النور المجرد متشابها ايضا ، كان شكله متشابها ولا متشابه فى الاشكال غير الكروى . فيجب ان يكون شكله كرويا ، وكذا كل بسيط . والشكل عندهم احاطة الحد الواحد او الحدود المختلفة بالمقدار ، فالجسم الذى يحيط به حد واحد هو الشكل الكروى وهو افضل الاشكال واشرفها والذى يحيط به حدود كثيرة يُسمّى باسم «الحدود المحيطة» ان كانت ثلاثة ، فمثلث : وان كانت اربعة ، فمربع ؛ فاذا نظرنا الى الجسم وقطعنا النظر

عن غيره، فيلزم لنهايته مقدار مّا وشكل لذاته الا ان الجسم انما يقتضى المقدار العام فقط، اذ لو اقتضى الخاص لتساوت الاجسام فى خصوصيات المقادير، وليس. والجسم لذاته مع كونه يقتضى الشكل المطلق فهو ايضا يقتضى الشكل الخاص؛ فانّا اذا نظرنا الى الجسم وقطعنا النظر من كل ما يمكن له، فيجب له البساطة. فان التركيب من الامور الممكنة له اللاحقة به بامور خارجية؛ فالجسم لذاته يقتضى ان يكون بسيطا، والبسيط هو الذى له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبايع فان الذى فيه اختلاف قوى وطبايع. ليس من ذاته بل من الاحوال الممكنة التى قطعنا النظر عنها. واذا كان الجسم البسيط غير مختلف الاقتضاء فيجب ان يكون شكله كرويا غير مختلف فان غير الكروى مختلف، ففى جانب منه خط وفى آخر سطح، وفى آخر زاوية، فلا تقتضيه القوة الواحدة البسيطة الا لاختلاف تأثير قوة واحدة وهى الصور النوعية فى مادة واحدة، وهو محال. فالجسم البسيط لا يكون علة للامور المختلفة. فيجب ان تكون اشكال البسايط من الافلاك والعناصر كرويات الاشكال ولما كانت النفوس الفلكية خالية من العلايق الشهوانية والغضبية وغيرهما من الأمور الوهمية والخيالية البدنية والكل يمنعها عن العوالم العقلية والانوار القدسية فلا جرم قبلت الاشراقات النورية الكثيرة الى غير النهاية من نور الانوار ومن سائر الانوار المجردة؛ وبسبب اشتراك الانوار المدبرة الفلكية فى قبول الانوار السانحة من نور الانوار اشتركت فى الحركة الدورية؛ وبسبب اختلاف الاشراقات لاختلاف عللها الفاعلية اختلفت تحريكاتها بالشدة والضعف والجهة. والنور المدبر وان حصل عن نور قاهر من الانوار العقلية وكان كثير قبول الاشراقات من جميع ما فوقه فانه لا يكون فى كمال الجوهر، كالنور القاهر، لان النور القاهر المجرد انما فاض عنه النور المدبر لاستعداد البدن وكماله؛ فلذلك قبل النور المجرد لتدبيره ويتصرف فيه ولما كان تدبيره للبدن بالقوة المتناهية، فيحكم العلاقة البدنية معه ولا يلزم ان يساوى النور القاهر فى الجوهرية

وفى الكمالات النورية .

قال الشيخ:

قاعدة «في بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها»

(193) ولما كان الوجود اعتبارا عقليا فللشئ من علته الفياضة هويته[٥٤٣] . ولا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده ، والا ينقلب بعد امكانه في نفسه واجبا لذاته . وقد يبطل الشئ من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على علل أُخرى زائلة . وقد يكون للشئ علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين ، كالصنم ، فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس[٥٤٤] العنصر . وقد تكون علة الثبات والحدوث واحدا ، كالقالب المشكّل للماء . ونور الانوار علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها ، وكذا القواهر من الانوار . والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة ولا[٥٤٥] فاسدة لا تفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها .

| اقول: تقدم العلة التامة على المعلول عند جماعة المشائين انما هو بالوجود دون الزمان ، فالاشياء عندهم وجوداتها من الفاعل ؛ وعند الحكماء الاشراقيين ان الذى من الفاعل انما هو ذات الاشياء وحقايقها دون وجودها . فانك قد عرفت ان الوجود أمر اعتبارى عقلى لا هوية له فى الاعيان اصلا ليوجد .

قوله: ولا يستغنى الممكن عن المرجح .

اقول: هذا برهان عام يدل على ان الممكن سواء كان دائم الوجود او لم يكن فانه لا يستغنى عن المرجح لوجوده . فان الممكن لذاته يفتقر الى مرجح فى وجوده وبقائه ، اما فى وجوده فظاهر لكون الشئ لا يرجح وجود نفسه ، والا لم يكن ممكنا ؛ واما فى حال البقاء ، فلاتصافه فى حال بقائه بالامكان فان الممكن

[٥٤٣] س: هوية

[٥٤٤] ل: ـ يبس

[٥٤٥] ل: ـ ولا

فى نفسه يقبل الوجود والعدم، اذ لو لم يقبل احدهما لذاته لم يمكن ان يقبله ابدا فان للشئ من ذاته لا يفارقه فى حال مّا، فالممكن فى حال بقائه ان امتنع عليه العدم لذاته كان ذلك دائما وحينئذ يصير الممكن لذاته، واجبا لذاته وهو خلف؛ وان لم يمتنع عليه العدم لذاته فى حال بقائه، فهو ممكن لذاته فى حال بقائه. فكل ممكن مفتقر الى مرجح لو امكن استغنائه عنه لزم انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته وانقلاب الحقايق بعضها الى بعض محال والمعلول يبطل اما لبطلان علته بالكلية او لبطلان بعض اجزائها وبقاء البعض الآخر فان الشئ من الكائنات الفاسدات من المعادن والنبات والحيوان قد يبطل عند بطلان احد الاجزاء التى لبطلان تركيبه عند فساد مزاجه مع بقاء علته الفياضة لوجوده، لان وجود ذلك المركب يفتقر الى علل أُخرى استعدادية مادية والتئام اجزائها وسائر الشروط وزوال المانع حتى يقتضى المفارق ما يحتاج اليه، فاذا زال احد هذه العلل انفسد ذلك المركب وبطل مع بقاء علته الفياضة لتوقف وجوده على علل أُخرى زائلة. وما يقال ان المعلول ربما استغنى عن العلة كما يشاهد بقاء البناء المعلول للبنّاء بعد موته.

وجوابه: ان المعلولات منها ما يكون علة وجوده هو علة ثباته بعينه، كالمجردات والفلكيات، ومنها ما يكون علة وجوده غير علة ثباته كالبنّاء والبناء؛ فالاول، اذا عدمت علة الوجود لا يمكن بقاء المعلول لانها علة الثبات فاذا عدمت العلة التى هى علة الوجود والثبات معا امتنع وجود المعلول وثباته: واما الثانى، فانه اذا عدمت علة الوجود، فلا يلزم عدم علة الثبات المغايرة لعلة الوجود بالشخص فيستمر وجود المعلول فعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود كما فى البناء والبنّاء: فان العلة الموجودة للبناء هى تحريك اجزاء البناء من الحجارة والجص والاخشاب وغيرها بعضها الى بعض، وهى باقية بعد تمام البناء سواء مات البنّاء او لم يمت. وعلة الثبات هو تماسك الاجزاء ليبوسة العنصر، فهو باق ما دام العنصر يابسا، فاذا زالت اليبوسة التى هى علة البناء انعدم المعلول فانهدم

البناء. وحكم الصنم الذى مثل به فى الكتاب حكم البناء من غير تفاوت ومثل ايضا ما تتحد فيه علة الحدوث والثبات بالقالب المشكّل للماء، كالكوز المشكّل للماء لشكل نفسه، فان علة حدوث الشكل ووجوده وهو الكوز وعلة ثبات ذلك الشكل هو ايضا نفس الكوز، فقد اتحدت علة الحدوث والبقاء. ونور الانوار لوجوب وجوده وشدة نوريته وقهره للاشياء واستيلائه عليها هو علة وجود جميع الموجودات الممكنة بواسطة او بغير واسطة، وهو ايضا علة ثباتها؛ وكذا الانوار المجردة القاهرة ولما كانت الفلكية غير كائنة ولا فاسدة لما مرّ، فنفوسها المتعلقة بها لا تفارقها ولا تنقطع علاقتها عنها ازلا وابدا، بل هى دائمة التصرف والتدبير. وان كان بعض الحكماء من اخوان الصفا يزعم ان نفوس الافلاك تتخلص من التصرف عنه[٥٤٦] الى عالم العقل المحض لكن بعد الادوار الطويلة، ثم تتعلق بها بعض النفوس الكاملة من النفوس البشرية وتحركها وتتصرف فيها ادوار محصلة بذلك الكمالات العقلية ثم يفارق ولا يزال الامر هكذا الى ما لا يتناهى. وفى هذا الكلام نظر لا يحتمله هذا المختصر.

[٥٤٦] س: منها

قال الشيخ:

المقالة الرابعة
فى تقسيم البرازخ
وهيآتها وتركيباتها وبعض قواها

وفيها فصول

فصل
‹فى تقسيم البرازخ›

(194) كل جسم، فاما[٥٤٧] ان يكون فاردا ، وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين؛ واما ان يكون مزدوجا ، وهو ما يتركب منهما . وكل فارد ، فاما ان يكون حاجزا ، وهو الذى يمنع النور بالكلية؛ واما لطيفا ، وهو الذى لا يمنعه اصلا ؛ واما مقتصدا ، وهو الذى يمنعه منعا غير تام، وله فى المنع مراتب . والافلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بيّنا لك من دوام الحركات وموضوعاتها[٥٤٨] . والبرزخ القابس هو ما تحتها ، ولم يخرج الفارد القابس عن الاقسام الثلاثة: اما ان يكون قابسا حاجزا ، كالارض؛ او مقتصدا كالماء؛ او لطيفا كالفضاء . وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد ، والا حجب عنا الانوار العالية، فليس الا الفضاء . وما ترى من السحب وغيرها فانما هى من ابخرة، وهى مقتصدة اقتصادا مّا . والماء طبعه الاقتصاد الا ان يمازجه شئ آخر يكدّره . وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب الى احد هذه . والمركبات القابسية اذا كانت مقتصدة، كالبلور، فانما اقتصادها لغلبة

---

[٥٤٧] ط: اما . س: فاما

[٥٤٨] يش: ش: ط: لموضوعاتها . س: وموضوعاتها

القارد المقتصد وهو الماء.

(195) وقال جماعة ان اصول القوابس اربعة: بارد يابس، وهو[٥٤٩] الارض: وبارد رطب، وهو الماء: وحار رطب، وهو الهواء: وحار يابس، وهو النار. وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل عندهم وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة: والحق يأبى هذا. فان النار اما ان يأخذوها كما عند العامة وعند العامة النور داخل فى مفهوم النار، واما ان يأخذوها على اصطلاح آخر. فان كانت حجتهم فى اثباتها عند الفلك هو «ان التى عندنا قاصدة للعلو» فهو ضعيف، لان هذه النار تنقلب هواءً فى الحال، وبرزخه لا يبقى عند شدة تلطفه مستعد الظهور النور فيه، فتنقطع عنه سلطنت الحرارة ايضا ويبقى هواء، ومن خاصية الحرارة التلطيف. ولو كانت باقية نارا او على الحرارة التى كانت فيه لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم، وليس كذا. وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواءً متسخنا، فلا يلزم ان يكون نارا. وان استدلّوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب فهذا خطأ لان الحرق ليس من خاصية النار: فان الحديدة الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق. والاستدلال بما نرى فى المصباح من شبه ثقبة من صنوبرتها انما هو هواء، فان النارية كلما كانت اقوى فهى اقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف، وان ضعفت عن الاحالة فيقوى الدخان: فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطف فصار هواءً لقوة النار وبقيت معه حرارة.

(196) ثم ان هؤلاء اعترفوا بان اليابس هو الذى لم يقبل التشكل وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل تقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء الا فى حرارة مختلفة فى الشدة والنقص، فهو هواء حار. وما يقال «ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء» ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة

---

[٥٤٩] يش: ش: ط: هو. س: + وهو

الرطوبة، وازالة الرطوبة انما هو للتلطيف والتصعيد لا بان تكون هي يابسة. وليس انها تفني الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها ارطب لانها تصير بخارا او هواءً فتصير اشد ميعانا. فالاصول ثلاثة: حاجز، ومقتصد، ولطيف.

(197) واعلم ان اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فانه بعد اللطف قد تقلّ فيه فمن الماء ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة. وليست الصور الا الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. وان سُمّى ما اشتد من الهواء حرارته «نارا»، فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها.

(198) وقول القائل «لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواءً، فما طلبت موضعا اعلى بل وقفت عنده»، كلام غير مستقيم. فان للخصم ان يقول «ان الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقائه لا لان له حينئذ حقيقة أُخرى، بل لان له حينئذ لطافة أُخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته الطف لا لصيرورته نارا»[550]. ثم من الذى شاهد نارا ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم انه يتسخن بحركة الفلك. ثم العجب انهم فى الممتزجات ادعوا نارية؛ واذا علمت ان النار التى توهموها عند الفلك لا يستنزلها الينا قاسر، اذ الفلك لا يدافعها وما يفرضه فارض انه ينزل لبرد لا يكون نارا، وهذه التى عندنا تلطف وتحلل، فلم يقع فى الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة.

(199) والماء ميعانه للحرارة، وهو اذا تمكن من برده او تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه ينجمد، الا انه اقرب الى الميعان من الارض. فالحر غريب وانما هو من النور او الحركة المعللة بالنور. والبرد التام ليس معللا بمجرد البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة مّا، فان البرودة لو كانت معلولة بالماء لماهيته وحدها، لما تصور لمزيل ان يزيلها عنه. فهى معللة به وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها، الا ان البرد وجودى، اذ البارد، كالجمد، يبرد ما فوقه وما يجاوره. واللازم للماء

[550] ل: - بل ... نارا

في الاحوال كلها، تسخن وتجمد للاقتصاد الا أن يخالطه شئ.

(200) والهواء ينقلب ماءً كما ترى مما يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات؛ ولا يتصور ان تكون للرشح، فيتعين ان يكون هواء صار لشدة البرد ماءً. وليس لقائل ان يقول «الاجزاء المائية المتبددة في الهواء انجذبت اليه»، اذ لو كان كذا، لكان انجذابها الى حياض كبيرة اولى وليس كذا حتى ان الطاس، وان كان مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركيبها من النداوة مثل ما كان دونها، وذلك في جميع المواضع سواء فرضت فيه الابخرة كثيرة وقليلة، والماء صيرورته هواءً تشاهده من تحلل الابخرة شديدا حتى يزول اقتصادها اصلا بحيث يتلطف بالكلية. وانقلاب الماء عرضا يُرى من استحجار المياه في اجلال. وانقلاب الهواء نارا ذات نورية يُرى في القدح والنفاخات العظيمة التي تجعل الهواء نارا ذات نورية. واذا صحّ انقلاب احد العنصرين الى الآخر يجب انقلاب الآخر اليه والا كان في الادوار الغير متناهية لم يبق شئ من ذلك الا انقلب الى هواء[٥٥١]، فلا يبقى منه شئ وايضا اذا صحّ الانقلاب، فنسبة الحامل اليهما سواء في الامكان.

(201) والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفرس على انها طلسم «أُرديبهشت» وهو نور قاهر فيّاض لها. فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ نقول له في نفسه «برزخا» وبالقياس الى الهيئات «حاملا» و «محلا» وبالقياس الى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركب «هيولى». هذا على أصطلاحنا نحن. وهيولى الافلاك غير مشتركة، اى هيآت ببرازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل.

اقول: الاجسام البسيطة هي التي لا تكون حقيقتها مركبة من اجسام مختلفة الطبايع، وهي اما فلكية، واما عنصرية. والفلكية البسيطة لا يتركب عنها

---

[٥٥١] ط: هذا. س: هوا

غيرها اصلا لانها لا تقبل الميل المستقيم، وكل كائن فاسد مركب لا بد فيه من ميل مستقيم وحركة كذلك وهما محالان على الفلك، فمماسها لا يتصل بها لافتقاره الى رطوبة تقتضي الاتصال. فان الجسم الرطب، كالماء، اذا لقي آخر مثله بطل السطح الذى بينهما بسهولة بخلاف اليابس الصلب فانه لا يتصل به والافلاك لا توصف بالكيفيات الاربعة الاصلية على رأى المشائين؛ ولا بالرطوبة خاصة على رأى الاقدمين؛ ولا تتشكل بشكل آخر غير الشكل الكروى للبيان السابق. وليست الافلاك مركبة من العناصر، كما زعم الهند انها مركبة من النار والهواء والماء، والكواكب من النار والهواء. فلم يعدم في العلويات الارض ولا من شئ آخر، بل ابدعت بسيطة على ما هي عليه. واما البسايط العنصرية، فلما كانت قابلة للحركة المستقيمة صح عليها الكون والفساد والتركيب. فقوله «كل جسم فاما ان يكون فاردا وهو ما لا تركيب فيه من برزخين»، ويريد بالجسم الفارد الجسم[552] المفرد وهو البسيط الذى لا يتركب حقيقة من جسمين مختلفين، او اكثر، كالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية، بل يكون بسيطا، كالعناصر الاربعة: فاما ان يكون مزدوجا وهو ما يتركب منهما، ويريد بالمزدوج الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبايع، كالمواليد الثلاثة، فان كل واحد منها مركب من العناصر الاربعة الموجودة فيها على سبيل الازدواج والاجتماع. وكل جسم فارد، وهو الجسم المفرد البسيط فاما ان يكون حاجزا، وهو الجسم الكثيف الذى يمنع النور عن الوصول، كالارض والجبال والابخرة الكثيرة والمتراكمة، وما اشبه ذلك؛ واما ان يكون لطيفا، وهو الجسم الذى لا يمنع النور عن الوصول بالكلية، وهو يقابل الاول تقابل التضاد، وهو كالهواء الصافي الشفاف اللطيف؛ واما ان يكون مقتصدا، وهو الجسم الذى يمنع النور عن الوصول منعا غير تام وله في المنع مراتب. فان الجواهر المعدنية الشفافة، كالبلور وغيره، يختلف منعها للنور بحسب

---

[552] س: يريد بالفارد الجسم المفرد

صفاء مادتها وكثرة شفيفها وقلة ذلك، وكذا الحال فى الماء.

وزعم ان الافلاك حاجزها مستنير لان حاجز الافلاك انما هى الكواكب النيرة وهى كثيفة مع صقالة وصلابة؛ فكذلك وقف عليها النور العرضى اللازم لتلك الاجرام الكثيفة النيرة، وكذلك يكشف الكوكب التحتانى منها الفوقانى. واما غير الكواكب من الافلاك، فانها لطيفة شفافة فى الغاية لا تمنع النور عن الوصول ولذلك تصل الينا انوار الكواكب مع مشاهدتنا لها. وجميع الاجرام الفلكية برازخ قاهرة للعنصريات لا تفسد ولا تتكون ولا تبطل لما عرفت من دوام الحركة لموضوعاتها. فان الحركة عرض تفتقر الى الموضوع وموضوعها نفس الجواهر الفلكية. واما الجواهر القابسة التى امكنتها تحت الافلاك وهى العناصر وهى التى سمّاها بـ«القوابس»، اما لاقتباسها منهما الانوار العرضية واستنارتها بها ولاقتباسها منها الاستعدادات المختلفة بحصول صور المواليد الثلاثة والاجسام المفردة البسيطة القابسة العنصرية لا تخرج عن الاقسام الثلاثة المذكورة، اعنى الحاجز والمقتصد واللطيف. فالقابس الحاجز منها هى الارض؛ والمقتصد هو الماء؛ واللطيف هو الهواء والفضاء. وليس بيننا وبين الاجرام الفلكية جسم حاجز كثيف ولا مقتصد، والا لوجب ان تحجب عنها الانوار الكوكبية، وليس الأمر كذلك. فليس بيننا وبينها الا الفضاء، وهو الهواء لا غير. واما ما يُرى فى هذا الفضاء، من الحواجز من السحب والضباب والغبار والدخان، فانها انما تتولد من الابخرة والادخنة المرتقية من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية، فهى مقتصدة اقتصادا مّا ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلته؛ والماء طبيعته الاقتصاد، ان لم يعرض له من مخالطة التراب والطين وبعض الاشياء الاخرى، كالمايعات وغيرها، ما يكدره ويزيل اقتصاده. هذا حكم البسايط فى الحاجزية والمقتصدية واللطف.

واما المركبات، فكل واحد منهما ينتسب[٥٥٣] الى احدهما بحسب غلبة الواحد. فان غلبت الارض كان المركب حاجزا؛ وان غلب الماء كان مقتصدا، او الهواء كان لطيفا. والمركبات القابسة المقتصدة، كاحجار البلور، انما كانت مقتصدة لغلبة الجوهر البسيط المقتصد الذى هو الماء.

قوله: وقال جماعة اصول القوابس اربعة.

اقول: زعم جماعة المشائين ان الجهات الطبيعية اثنتان: علو وسفل. فكل متحرك على الاستقامة اما ان يتحرك الى الوسط، بسبب كيفية توجب الحركة اليه، وهى البرودة؛ او عن الوسط بتوسط كيفية توجب ذلك، وهى الحرارة. وانّا نشاهد المتسخن فى الغاية يصعد الى فوق فاذا برد فى الغاية نزل الى اسفل فعلة الحركة الى فوق الحرارة او لازمها وهى الخفة؛ وعلة الحركة الى اسفل البرودة او لازمها وهو الثقل والحار اذا صعد الى غاية الفوقية بحسب المناسبة المستحقة لذلك المكان، فهو النار؛ وان كان دونه، فهو الهواء؛ والبارد اذا نزل الى غاية السفلية بحسب الاستحقاق، فهو الارض؛ وان كان دونه، فهو الماء؛ فالاجسام بحسب قبول التشكل والانفصال بسهولة او بعسر تنقسم الى: رطبة ويابسة، ولا يخلوا جسم عنصرى عنهما؛ وبحسب قبول الثقل والخفة والميل الى العلو والسفل تنقسم الى: حارة وباردة، ولا يخلوا عنهما جسم عنصرى. فالحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان؛ والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان. فاذا تركبت الاربعة حصلت اربعة أُخرى: حار يابس؛ وحار رطب؛ وبارد يابس؛ وبارد رطب. والبسايط العنصرية وما يتركب عنها لا تخلوا عن هذه الاربعة، اذ الاقسام بحسب التقسيمين عام لجميع الاجسام ولا يجوز ان يكون فى بعض البسايط حرارة او برودة فقط فان التقسيم الآخر اثبت عليه اليبوسة والرطوبة. ولا تجتمع الكيفيات الاربعة، ولا الثلاثة فى بسيط واحد لئلا يجتمع المتضادات، فلزم انفراد كل بسيط من

---

٥٥٣ س: منتسب

الاربعة بكيفيتين قسيم بها الاركان الاربعة للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال المفتقر اليه في المتزجات. وهذه الطريقة اقرب الى حصر الاركان في اربعة، واذا انحصرت في الاربعة انحصرت الاسطقسات فيها، فان التركيب انما يكون من الاركان. وللقدماء طريقة أُخرى في حصر الاسطقسات في اربعة، وهي لو كان العنصر واحدا ما صح فعل وانفعال لعدم انفعال الشئ عن نفسه وفعله في ذاته كيفية تخالف مقتضى ذاته، ولما كانت الافعال والانفعالات كثيرة تفتقر الى التكثر وكانت الاجسام متناهية، فيجب أن تقف الكثرة عند حد ويكون لكل واحد صورة يصدر عنه بسببها فعل وانفعال يتم به التركيب المزاجي. ولما كانت الصفات الطبيعية الاولى اربعة متقدمة على الفعل والانفعال وعلى الكيفيات التوالى الحاصلة منها بعد التفاعل، فيجب ان تكون علة لهذه الاشياء ومصححة للتوسط المزاجي ومحسوسة تتشعر بها الحواس وتنفعل عنها. اذ معنى المزاج ليس الا توسط متضادات ولا بد وان يكون في كل بسيط منها حصة تامة من التوسط. واما الكيفيات الغير العامة للاجسام، كالالوان والارايح والطعوم وغيرها، لو كانت من مقتضيات الصور الطبيعية، كما كانت الكيفيات الاولى، لم يخل عنها ولا عن طرف اضدادها وجنسها كثير من الاجسام، كما لم يخل جسم عن شئ من الكيفيات الاولى الاربعة التابعة لصورها، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما عداها، فحاصلة بعد الامتزاج؛ واذا تركبت هذه الكيفيات الاربع حصلت منها اربعة أُخرى وهي: الحار اليابس، وهو النار؛ والحار والرطب، وهو الهواء؛ والبارد اليابس، وهو الارض؛ والبارد الرطب، وهو الماء؛ فانحصرت الاسطقسات في اربعة.

واما الطريقة القديمة في حصرهم العناصر في اربعة، وهي ان المركب لا بد من ان يركب من جسمين: كثيف ولطيف؛ والكثيف اما يابس منعقد، وهو الارض؛ او سيال، وهو الماء؛ واللطيف ان اشتدت حرارته بحيث يحرق ما

يلاقيه، فهـو النار؛ والا، فهـو الهواء. والطريقة الثانية مبنية على الاستقراء؛ ويصعب اثبات الثالثة لاحتياج المثبت الى بيان ان الحار الشديد، هو النار لا يقوم مقامه حرارة الشمس. وان الحار الشديد، اذا اجتمع مع الارض والماء، يحتاج الى متوسط، هو الهواء، فان قالوا بأن حرارة الشمس لا تثبت لعدم ثبوت المادة وحينئذ لا يصلح بالحر من المركبات وانه ايضا يحتاج الى توسط الهواء اذا الحار الشديد وهو النار لا يجتمع مع البارد الشديد، وهو الماء، لا بتوسط الحار المتوسط، كالهواء، فيناسبه[554] النار بالحر، والماء بالرطوبة، وتحتاج هذه الدعوى الى البرهان مع ان هذا حصر للعناصر دون الاركان واعتبار العنصرية دون اعتبار الركنية. ولقائل ان يقول: يجوز ان يكون فى العالم ركن لا يصلح ان يتركب عنه غيره. قولهم ان وجوده حينئذ يكون معطلا فانه ليس وجود البسايط لاجل التركيب. وعرفوا الحرارة بانها كيفية ملطفة محللة مصعدة تجتمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات؛ والبرودة كيفية مسكنة معقدة تجمع بين المتشاكلات وغيرها؛ والرطوبة كيفية منفعلة بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه؛ والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية منفعلة بها يكون الجسم عسر القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال والحار والبارد يؤثران فى الرطب واليابس وهما لا يؤثران فى الحار والبارد من حيث هما كذلك، ويؤثر كل واحد منهما فى الآخر.

قوله: وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل.

اقول: زعم المشاؤون ان النار حارة يابسة والهواء حار رطب. وقد عرفت تعريف كل واحد من هذه الكيفيات الاربعة واستدلوا على وجودها واثباتها بان الدخان المرتفع فى الغاية يحرق، ولو لم يكن هناك طبيعة محرقة والا لم يدم الاحراق؛ وتلك هى النار المحيلة لما خالطها الى جوهرها فتكون بسيطة كرية الشكل، وهى متحركة بحركة الفلك لتحرك ذوات الاذناب والشهب موافقة الفلك،

[554] س: فيناسب

وهى حارة لاشراقها الادخنة؛ والطبقة العالية منها المماسة لمقعر فلك القمر، هى النار الصرفة البسيطة. وقال بعض القدماء انها غير محرقة، بل هى من جنس الحرارة الغريزية. وذكر فى «الشفاء» ان الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة مع خلوّها عن العائق، فيلزم ان تكون السخونة فى الغاية. واستدلوا على يبوستها بقبولها الاشكال وتركها بعسر، فانها تشكل الاجسام الملاقية لها وهى قابلة لذلك بعسر والا لقبلت ذلك بسهولة، فكانت رطبة. اذ الرطب هو القابل للاشكال وتركها بسهولة، وليست برطبة. فان حرارة النار فى الغاية والحرارة الشديدة من شأنها افناء الرطوبة عن المادة وحينئذ تصير يابسة.

وردّ صاحب «حكمة الاشراق» عليهم بان قال: ان النار اما ان يأخذوها على ما هو المفهوم عند العامة، وكان عندهم ان النار يدخل فى مفهومها النور، فيسمّون «الشعل» كلها نارا، وكذا الجمر، لانه لا يخلو عن نورية، او يأخذوها على ان يكون الاحراق داخلا فى مفهومها على التقديرين فحجتهم فى وجودها واثباتها عند الفلك ان كان لان النار التى عندنا يقصدها فهو العلو، فهو ضعيف جدا. فان النار الصاعدة من الشعل تنقلب هواءً وتبقى بلا نورية ولا حرارة؛ والنور داخل فى مفهومها والحرارة من خاصية النار وهما معدومان، وبرزخه لا يبقى عند شدة لطفه مستعد الظهور النور فيه وحينئذ تنقطع عنه سلطنة الحرارة ولو بقيت الحرارة فى الشعل الصاعدة لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم، وليس كذلك. وان كانت حجتهم فى اثباتها ان الفلك بحركته يسخن الهواء المجاور له، فلا يلزم ان يكون نارا بل هواءً مسخن. وان كانت حجتهم فى اثباتها عند الفلك حدوث ذوات الاذناب والشهب وغيرها من الآثار عند احتراق الدخان قريبا من الفلك يدل ذلك على النارية فان الاحراق ليس من خواص النار فان الهواء الشديد

الحرارة والحديد الحامى[٥٥٥] يحرقان. واستدلالهم على ثبوتها بما يرى فى فتيلة المصباح من شبه ثقبة فى صنوبرتها ينفذ فيها يحرق ما لاقته، فلا يدل ذلك على ان ما فى تلك الثقبة نارا. فانك عرفت ان الاحراق ليس من خاصية النار بدليل احراق الهواء ونفوذ البصر فيه لشفيفه؛ وكلما كانت النار اقوى واشد كانت اقدر على احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف؛ وكلما كانت اضعف من الحالة كان الدخان اقوى لعجز الحرارة عن احالته الى النارية المستحيلة الى الهوائية. ولذلك يكثر الدخان فى الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة ويقل فى اليابس لقوتها، فاصول الشعل والفتيلة لقوة النارية هناك تتلطف وتصير هواء. ويبقى فيه حرارة مّا. ثم العجب ان هؤلاء يزعمون ان اليابس هو ما يقبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة وليس ما عند الفلك والفتيلة كذلك، بل ما عندهما يقبلان ذلك بسهولة. فالحق ان ما يقرب من الفلك انما هو هواء حار لا يفارق الهواء المعهود الا فى حرارة تختلف بالشدة والضعف لا غير؛ والذى قيل ان النار يابسة لتجفيفها الاجسام الملاقية لها ليس بحق، فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة الكامنة بالتلطيف والتصعيد لا ليبوستها فى ذاتها، وليس كما قيل انها تفنى الرطوبة عن مادة نفسها لشدة حرارتها فتصير لذلك يابسة. فان على هذا القول كان ينبغى انها اذا حللت موادها بالتلطيف جعلها[٥٥٦] بخارا او هواءً وحينئذ كان يجب ان تصير النار ارطب واشد ميعانا، فالاصول البسيطة العنصرية على رأى صاحب الاشراق ثلاثة: الارض والماء والهواء، وله مراتب مختلفة: فما قرب من الارض تختلف حراريته وبروديته بسبب كثرة وانعكاس الاشعة وقلتها وما بعد عنه، فهو بارد، بسبب مخالطته للابخرة الباردة، ككرة الزمهرير، وما فوق ذلك تختلف حرارته بالشدة والضعف، وكله هواء تشتد حرارته كلما اقترب من الفلك حتى يكوّن اشده

---

[٥٥٥] س: الحديدة الحامية

[٥٥٦] س: يجعلها

مما يماسه. فان سمّى بعض الناس ما اشتد حره من الهواء «نارا» وما ضعف حره «هواءً»: فلا منازعة معه فيكون اللطيف عنده هو الهواء باعتبار شدته كيفية واحدة وضعفها تنقسم الى قسمين: يُسمّى الاشد منه «نارا» والاضعف «هواء» فانه ليس من شرط اللطيف كمال الحرارة فانه بعد اللطف قد تقل فيه الحرارة فبعض الماء حرارته اشد من الهواء وليست الصور الالهيات الظاهرة، والى هذا الرأى ذهب بعض الاقدمين، وفى كلام المعلم الاول ما يدل على هذا: فانه قال فى اللفظ الذى له: واما الهواء والجرم الذى اعتدنا ان نسميه «نارا» وليس هو بنار اذ النار انما هى افراط الحرارة وغليانها وهما حول الارض والماء اللذين فى الوسط تحت العالم السمائى، فان قلنا ان شدة حرارة ما عند الفلك بسبب حركته، فما عند القطبين لما كانت حركته ضعيفة بطيئة، فلا يكون ما عندهما شديد السخونة.

قوله: وقول القائل لو كانت النار حارة رطبة.

اقول: استدلّ الشيخ الرئيس «ابن سينا» على ان النار حارة يابسة انها لو كانت رطبة لوجب ان تكون هواءً، فان طبيعته حارة رطبة. ولو كانت النار هواءً موصوفة بالحرارة والرطوبة وجب ان لا تطلب مكانا اعلى، كما هو المشاهد من ارتقاء شعل النيران وصنوبرات المصابيح الى المواضع العالية، بل كان ينبغى ان تقف عند اول هواء يلاقيها من الارض، وليس الامر كذلك. اذ لقائل ان يقول: ان الهواء، اعنى الفضاء الذى اوله من سطح الارض، والماء الى سطح فلك القمر المقعر وان كانت طبيعة واحدة، فهو مختلف الحرارة، فكلما اشتدت حرارته اشتد ارتقائه لشدة لطفه لا لان له حرارة أُخرى حينئذ ويجوز ان يكون جسمان متساويين فى الماهية والرقة واللطافة ومع ذلك يختص احدهما بشئ يوجب السخونة الشديدة والارتقاء الى قريب الفلك، والآخر يقتضى سخونة فاترة والارتقاء الى دون ارتقاء الاول. فالحرارة لا تلايم الغلظ والجمود الملايمين البرودة بل يلايمها الرقة واللطافة، فظهر ان النار البسيطة ليست يابسة انها عسرة القبول للاشكال، وان

فسّرنا اليبوسة بعسر الالتصاق بغيره وسهولة النفوذ ، فهى يابسة بهذا المعنى : وهذا بعينه حكم الهواء واذا كان كل ما يلزم النار فهو لازم للهواء من الرقة واللطافة وشدة الميعان وغير ذلك من الاحوال ، فيجب ان يجعل عنصرا واحدا تختلف حرارته بالشدة والضعف على انّا لا نسلم ارتقاء النار الى العلو. ومن الذى شاهد نارا ترتقى على الحقيقة فقد علمت ان الشعل النارية المفارقة لاصولها تستحيل على الفور هواء ، على ان لقائل ان يقول: انه ليس فى مقعر فلك القمر نار ، بل الهواء المجاور انما له يتسخن بحركة الفلك فقط الا ان هناك عنصرا ناريا . ثم ان المشائين القائلين بان العناصر اربعة منها تتركب المواليد المزاجية ، وان النار يابسة ادعوا فى جميع الممتزجات الجسمية نارية ، والنار البسيطة على زعمهم تحت فلك القمر ، وهى لا تتحرك الى الممتزجات بالارادة ، اذ لا شعور لها ولا بالطبع اليها ، اذ حركتها بالطبع الى فوق لا الى اسفل ولا هى متحركة الى الممتزجات بالقسر لعدم القاسر المنزل هناك ، اذ الفلك لا يدفعها ولا يجبرها على النزول الينا برد الليل على ما يظن. فان القاسر لها على النزول اذا كان هو البرد فلا بد له من الاستيلاء عليها وقهرها على النزول ، فيخرج بذلك عن النارية. والنار التى عندنا تلطف وتحلل ولا يليق ان تقع فى الممتزجات الا حرارة تامة وناقصة من اشعة الكواكب العلوية ، لا سيما النيّر الاعظم والسيد الاكرم روح العالم السفلى وسرور العالم العلوى. واما الماء ، فميعانه بسبب الحرارة والا اذا تمكن من البرد ، او برد الهواء المستفاد منه ، فانه يجمد كما فى طميم الشتاء الا انه مع ذلك اقرب الى الميعان من الارض : فالحر فيه غريب ليس من ذاته ، بل هو من الانوار الكوكبية او الحركة المسخنة المعللة بالنور. فانك عرفت ان جميع المتحركات بالارادة انما هى من الانوار المدبرة الناطقة. واما البرد التام ، فليس معللا بمجرد الجسم العنصرى والا لوجب وجوده فيه دائما ، وليس كذلك ، بل هو معلل بالجسم العنصرى الارضى او المائى مع عدم وجود حرارة غريبة فيه : فان البرودة لو عللت

بالماء لذاته وحدها لما امكن ان يزيلها مزيل عنه وقد امكن، فهى معللة بالماء مع عدم المزيل فى الحرارة وموجباتها؛ فان الحرارة اذا صادفت الماء ازالت برودته، وكذا موجباتها، كالحركة المسخنة المزيلة لبرد الماء والبرد وجودى؛ فان الجسم البارد، كالجمد والثلج وغيرها، يبرد ما فوقها وما يجاورها، وبالجملة فاللازم للماء فى جميع الاحوال[٥٥٧] كلها اما التسخين؛ او الاجماد، للاقتضاء الذى فيه الا ان يخالطه شئ من الاجسام التى تزيل اقتصاده وانجماده، كالمايعات وغيرها.

قوله: والهواء ينقلب ماءً.

اقول: استدل الحكماء على انقلاب الهواء ماءً بوجهين: الاول، ركوب القطرات المائية على ظاهر سطوح انطاسات والزجاجات المملوئة من الجمد او المكبوبة عليه، فتلك القطرات ان تكونت من الهواء وانقلابه ماء وان لم تتكون منه بل اجتمعت من الماء المنبثّ فى الهواء المخالط له، كما هو رأى منكر الكون والفساد، فهو باطل. فان الهواء المطيف بالطاس والزجاج يمتنع اشتماله على أجزاء كثيرة من الماء لا سيما فى الصيف فان فُرض هواء حرارة مائية يلطف ما فيه من الاجزاء المائية ويصعدها فلا يبقى فى الهواء المجاور للطاس والزجاج شئ من الاجزاء المائية، فلا يركب عليهما شئ؛ وان فُرض بقائها فى الهواء يلزم نفاذ الاجرام المائية التى فيه، اذ انجيناها ولقطعناها عن ظاهر الطاس والزجاج مرارا حتى ينقطع، وليس كلما أخذناها عاد بدلها او يناقضها كلما أخذت او تراخى ازمنة حصولها، فيكون بين كل حصولين متأخرين اطول من حصولين متقدمين على تقدير اجتماع اجزاء الماء من الهواء البعيد عن الطاس والزجاج. ثم اذا بعدت الاجزاء المائية الصغيرة مع جذب الهواء الحار لها فكيف حرقت حجم الهواء الكثير حتى وصلت الى الطاس والزجاج، والوجود يكذبه. فان القطرات تحدث مرة بعد أُخرى على وتيرة واحدة بعد التبخرة وبرد الطاس والزجاج. ثم لو كانت القطرات

[٥٥٧] ل: الاول

الراكبة بخارات انجذبت اليه البرودة وجب ان يكون الانجذاب عند حياض اليه اقل مما يكون عند غيرها ، اذ الانجذاب الى الحياض اشد من غيره، فكان يجب ان يكون الركوب عند الحياض اقل، وليس كذا. بل ركوب القطرات عند الحياض والمياه يساوى لركوبها فى غيرها وليس ركوب القطرات للرشح من داخل الطاس والزجاج لوجوه: الاول، ان الركوب قد يكون على ظاهر الاناء المملوء من الجمد الغير المتحلل؛ الثانى، لو كان للرشح لم توجد القطرات الا فى موضع الرشح دون غيره مما فوقه، وليس؛ الثالث، لو كان للرشح لم توجد القطرات على الاناء المكبوب على الجمد ، وليس؛ فهو هواء انفعل لبرد شديد ، فصار ماء للوجه الثانى من الاستدلال على انقلاب الهواء ماءً تولد السحاب فى الجبال دفعة واحدة من الهواء دون انسياقه من موضع آخر او انعقاده من الابخرة الواصلة اليه ونزوله مطرا او ثلجا ، فاذا اضحى الهواء تولد مرة أُخرى، فقد شاهد صاحب «الشفا» ذلك بجبال طبرستان وطوس.

قوله: والماء صيرورته هواءً.

اقول: اما انقلاب الماء هواءً، فهو ظاهر. فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة ، كالماء والطين، عند تأثير الشمس والنار وارتقائها وتكونها هواء يشاهدها كل احد وكالماء الذى يغلى فى القدر وصيرورته هواءً لشدة اللطف والانحلال، وحينئذ يزول بذلك اقتصادها ويتلطف بالكلية ولا يقال بان البخار الصاعد عن الماء فيه اجزاء مائية ولذلك اذ أصرّ بها البرد صارت ماءً ونزلت مطرا.

والجواب: ان البخار فيه اجزاء مائية لم تكن فيه فى الاول، اذ الهواء لا يستقر فى حيّز الماء والاجزاء الهوائية انما حدثت بالغليان من الحرارة.

قوله: وانقلاب الماء ارضا.

اقول: اما انقلاب الماء ارضا فانه مشاهد فى بعض البلاد ، فان بعض المياه تسيل عند منابعها وتنعقد عن قريب حجرا او تتقاطر عن رؤوس الجبال ثم تتحجر

حتى انها اذا أخذت قبل الوصول الى الارض، فانها لا تتحجر لقوة معدنية شديدة التأثير فى التحجر، لا يقال ان ذلك التحجر انما هو لاجزاء ارضية مختلطة بالماء المتحجر، فيتحجر الماء وينفصل وينعقد باقى الاجزاء الارضية، لانّا نقول: كيف انعقدت الارضية وتبخرت المائية وانفصلت فى الزمان اليسير؟ فان التحجر ربما وقع دفعة واحدة. ثم لِمَ ما شوهدت الاجزاء الارضية مع كثرتها؟ واذا جاز انقلاب الماء ارضا، لم يبعد انقلاب بعض الحيوانات حجرا، كما كان فى الآثار ان جماعة مسخوا حجارة وقد يرى المسافر فى المدن الخربة من هذه الآثار كثيرا.

قوله: وانقلاب الهواء نارا.

اقول: اما انقلاب الهواء نارا مشاهد من القدح والنفّاخات، فان الحاح القدح والنفخ على كير الحداد عند سد المنافذ الداخلة فيها الحديد، والتحصيل هو الاكبر الى ان ينقلب نارا والهواء الحار الذى منه السموم محرق لما صادفه من الاجسام، فهو هواء انقلب نارا وانقلاب النار هواء يحس من الشعل الصاعدة الصائرة هواء لعدم بقاء الحرارة المحسوسة فيها. واما انقلاب النار ارضا مشاهد من الدخان الممتزج بالهواء العالى شديدا فيستعد عند البرد لصور الاجساد الارضية، كالنصال الحديد وغيرها، وقد نزل فى زمان الرئيس قطعة وزنها مائة وخمسون رطلا، كالحديد شديد الصلابة. وانقلاب الارض ماء يشاهد من اصحاب الكيمياء المحللين للاحجار بالسحق وتيسرها بالمياه الحارة كماء القلى والنوشادر والزيبق وغيرها مياها سيالة.

قوله: واذا صحّ انقلاب احد العنصرين الى الآخر.

اقول: اذا ثبتت جميع الازدواجات التى بين العناصر وانقلاب كل واحد منها الى الآخر لا يفتقر الى هذه الا اذا بين انقلاب احد العنصرين الى الآخر دون العكس فيفتقر الى هذا البيان، فانه اذا ثبت انقلاب الهواء ماءً دون العكس والادوار غير متناهية والحرارة الفلكية دائما تحيل وتقلب الهواء ماءً، فلو لم ينقلب هواءً لزم

ان يفنى الهواء ولا يبقى منه شئ اصلا ، وهو محال. فلذلك اذا انقلب احد العنصرين الى الآخر لا بد وان ينقلب الآخر له، لئلا يلزم فناء ذلك العنصر الآخر، فتنتقض العناصر ويختل نظام التركيب، وهو باطل. واذا ثبت انقلاب كل واحد من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة، كانقلاب احد العناصر الى ما يشاركه فى كيفية واحدة، كالهواء الى الماء؛ او بواسطة، كانقلاب الهواء الى الارض المخالف فى الكيفيتين بتوسط انقلاب فى الماء، فالحامل للعناصر الاربعة مشترك بينها يخلع كل واحد صورة ويلبس أُخرى، فنسبة الهيولى الحاملة الى جميع العناصر فى مكان اللبس للصور المختلفة نسبة واحدة. والنار ذات النور اشرف العناصر وافضلها لنوريتها ومشابهتها للعالم الاعلى فى النورية، وهى التى اتفقت الفرس على انها طلسم ارديبهشت، وهو نور مجرد قاهر عقلى فياض للنار، فانك علمت ان كل نوع من الانواع العنصرية له رب صنم من الانوار المجردة ومتولى من السيارات والثوابت فقد عُلم بالتجربة النجومية ان كل نوع عنصرى يتولاه بعض السيارات؛ واذا كان للعنصريات هيولى مشتركة وقد عرفت فيما سلف بطلان مذهب المشائين فى اثباتهم الهيولى البسيطة، وان الهيولى على رأى اصحاب الاشراق هى نفس الجسم البرزخى، فيقال له فى نفسه لا بالقياس الى غيره «جسم»، وبالقياس الى الهيآت التى فيه «حامل» و«محل» وبالقياس الى المجموع الحاصل منه؛ ومن الهيآت، اعنى النوع المركب من الامرين، هيولى، وهيولى الافلاك غير مشتركة بمعنى ان هيآت اجسامها ثابتة غير متغيرة ولا مفارقة، وكذلك مجموعها ثابت لا يتبدل ابدا.

قال الشيخ:

فصل

‹في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية›

(202) وذلك[٥٥٨] ان تعلم ان الحركات كلها سببها الاول، اى الاعلى النورى، اما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره؛ واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الادخنة والابخرة.

(203) واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه، اذ لو كان فى حيّزه الطبيعى ما تحرك، بل يبتنى على القسر. والقاسر انما ان ينتهى الى نور مدبر مجرد او أمر مّا معلل بحرارة توجبه، ونزول الامطار ايضا لهذا. فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان؛ وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار، وسبب ذلك الحرارة؛ فيرجع الى النور او الى حركة معللة بنور مجرد او عارض. ثم اذا غلب البرد على البخار فينحدر ماءً. وليس انحداره الا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد فى الحمامات[٥٥٩] من صعود قطرات بالحرارة وتكاثفها ببرد. وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا، وينحبس فيه الدخان واراد التخلص، تقلقل فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يُسمّى «الرعد» وقد ابتنى على الحرارة. وقد ينفصل الدخان نارا، وكان منه الصواعق وغيرها. والدخان اذا ضربه البرد يثقل فيهبط[٥٦٠] او رجع لدفع مجاور للفلك الدائر بموافقة من القوابس وتحامل على الهواء متبددا، كان منه الرياح. وكان السبب الاول فى هذه الاشياء ايضا الحرارة، ولا حرارة عندنا الا من شعاع النيرات او ما يقع من نيران حاصلة بقدحنا، وهذا يسير. ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التى لنا. وحركة المياه الى مكانها الطبيعى وانفجارها من العيون انما هو لابخرة

---

[٥٥٨] ل؛ س: لعلك

[٥٥٩] ط: + من. س: - من

[٥٦٠] ل؛ س: يثقل فهبط

محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الابخرة ما سبق. فالحركة كلها سببها النور.

‹قال الشيخ›:

(204) والحركات فى البرازخ العلوية وان كانت معدّة للاشراقات، الا ان الاشراق من الأنوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة هناك النور المجرد مع النور السانح. والحركة اقرب الى طبيعة الحياة والنورية اذ هى مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمى، فيكفيه عدم علة الحركة فالسكون لما كان عدميا، فهو مناسب للظلمات الميتة. فلولا نور، قائم او عارض، لهذا[٥٦١] العالم، ما وقعت حركة اصلا. فصارت الانوار علة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور، لا انهما علتاه بل تُعدّان القابل لان يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها.

(205) واما النور فيوجدهما ويحصلهما بسنخه. والنور فيّاض لذاته فعّال لماهيته لا بجعل جاعل. واما اشعة الكواكب، فعلتها الكواكب. والنور التام له فى نفسه ان يكون علة للنور الناقص. ولما وجب بالمثلث زواياه الثلاثة[٥٦٢] مع كونه هيئة، لا يستبعد ان يكون نور عارض يوجب نورا عارضا على شرايط. والحرارة والحركة تستدعى احدهما صاحبتها فيما له صلاحية القبول. والنور اختلاف آثارها وتعددها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية، وصحبتهما اتم من صحبة احدهما مع الحرارة.

(206) واذا فتّشت الاشياء لم تجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور. ولما كانت المحبة والقهر من النور والحركة والحرارة ايضا معلولية، فصارت الحرارة[٥٦٣] لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة

---

[٥٦١] يش؛ ش؛ ط: هذا

[٥٦٢] ط: الثلث. س: الثلاثة

[٥٦٣] ل: الحركة

وصارت الاشراق ايضا موجبة للحركات. ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة واقرب الى طبيعة الحياة وبه يستعان فى الظلمات وهو اتم قهرا واشبه لمبادى لنوريته؛ وهو أخ[٥٦٤] «النور الاسفهبذ» الانسى وبهما تتم الخلافتان الصغرى والكبرى. فلذلك أمر الفُرسُ بالتوجه اليه[٥٦٥] فيما مضى من الزمان والانوار كلها واجبة التعظيم شرعا من الله، نور الانوار.

اقول: جميع الحركات الفلكية والعنصرية سببها الاعلى، اى المحرك الاول هى الانوار المجردة المدبرة للافلاك العلوية والحيوانات السفلية والاشعة الكوكبية العرضية المقتضية للحرارة المحركة للابخرة والادخنة التى فى عالمنا هذا كما يشاهد ذلك من احوال الآثار العلوية.

قوله: واعلم ان حركة الحجر.

اقول: شرع الآن يبين كيفية انتهاء الحركات الى الانوار المجردة والعرضية والشعاعية، فذكر اولا ان حركة الحجر الى اسفل ليس بمجرد طبيعة[٥٦٦] والا لكان متحركا دائما، وليس كذا. فانه لو كان فى حيّز الطبيعى لم يتحرك فحركته مبنية على قسر القاسر له واخراجه عن حيّز الطبيعى الى الحيّز القريب من الهواء. وذلك القاسر اما ان ينتهى الى نور مجرد مدبر لسائر الاحجار التى يرميها الانسان بالقسر الى فوق، او ينتهى الى أمر يعلل بحرارة موجبة. فان ما يتلطف[٥٦٧]، كنزول الامطار والثلوج والبرد والصواعق وغيرها مما يعلل بحرارة توجبه[٥٦٨]، فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة التى فى عالم الكون والفساد وتتصاعد الى فوق هو المسمّى «دخانا»، وما تسخن من الاشياء الرطبة التى فيه ويصاعد هو يُسمى

---

[٥٦٤] ش: ش؛ ط: اخو. س: اخ

[٥٦٥] ط: ـ اليه. س: + اليه

[٥٦٦] س: طبعه

[٥٦٧] س: ـ موجبة... يتطلف

[٥٦٨] ل: موجبة

«بخارا»، ومنهما يتولد جميع الآثار العلوية والسفلية فسبب ذلك كله هو الحرارة الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية، فترجع حاصل هذه الحركات الى النور، او الى حركات معللة بالنور المجرد المدبر، او الى الانوار العارضة. ثم انه اذا تصاعدت الابخرة الى الجو البارد وغلب عليها البرد فتصير ماءً وتنحدر نازلة وذلك الانحدار والنزول انما هو لتحريك حرارة على ما يشاهد في الحمامات من ارتقاء الابخرة من رطوباته بالحرارة وتكاثفها بالبرد عند الوصول الى قريب الحمامات ونزولها قطرات؛ وكذلك تكاثف الابخرة الصاعدة الى الجو البارد وصيرورتها سحابا، وانحباس الدخان المختلط به في جوفه وتمزيقه له بالمصادمة والتغلغل عند شدة التقاوم طلبا للتخلص، فيحصل من تلك المقاومة والتمزيق صوت يُسمّى «الرعد»، وضوء عظيم يُسمّى «البرق»، وهما معللان بالحرارة المعللة بالنور الشعاعي، والصاعقة «ريح» سحابية دخانية تنزل الى اسفل صقلّه استسحاقه، وسبب انفصال الدخان وحركته الى اسفل بقوة وسحوقة او مانع يمنع من صعوده، فقد يصل الى الارض وهو في غاية السخونة ويشتغل الكثافة جرم الدخان وثقله الارضي والصواعق تختلف فقد تكون ريحا سحابية دخانية ساذجة، وهي الصاعقة اللطيفة تنفذ في الاجسام المتخلخلة ولا تحرقها، بل يبقى فيها اثر سواد وتذيب الاجسام الكثيفة المندمجة، كضباب التُرس، ولا تحرق التُرس بل تسوّده وتذهب الذهب في الكيس دون الكيس، وقد تكون كيفية غليظة فتحرق جميع ما يصل اليه من الاجسام فربما هدّ بالخيل ودكته وتحرق الحيوانات في البحر، وقد تنطفي الصاعقة فتنقلب اجساما ارضية حديدية او حجرية وتصير باردة يابسة.

قوله: وقد ينفصل الدخان.

اقول: يراد به الشهب وذوات الاذناب فان مادتهما دخانية دهنية، فاذا وصلت الى النار اشتعلت ساريا فيها ذلك؛ فان كانت المادة لطيفة انطفت سريعا، وهو الشهاب؛ وان كانت المادة كثيفة بقيت زمانا. فربما دارت لموافقة الفلك

تشبيها للنار بمشايعة الفلك فيبقى اياما واشهرا على حسب كثافة المادة وتُسمّى «ذوات الاذناب»، وتختلف صورها والادخنة اذا ارتقت الى الطبقة الباردة وانكسر حرها ببرودة الهواء فتثقل فتهبط راجعة متحركة الى جهات مختلفة لاختلاف الاسباب المحركة لها؛ فيحصل من قوة حركتها تموّج الهواء، وهذا هو السبب الاكثرى لحدوث الرياح، وان لم ينكسر حرها ببرد الهواء صعدت لخفتها الى كثرة الهواء المتحرك بحركة الفلك، فلا تقوى على الصعود لمنع الحركة الدورية القوية النارية الادخنة عن الصعود فتعود نازلة الى جهات مختلفة كما يرد بعضها دائرة سهام الى جهات مختلفة فيتحامل على الهواء فى نزوله، فيحدث الرشح وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده بالسخونة ومادة الرياح الادخنة اليابسة، وكان السبب الاول لهذه الاشياء المذكورة كلها هى الحرارة. ولا حرارة فى عالمنا هذا الا من شعاع النيران الكوكبية، او ما يقع نيران، تحصل بحركتها وقدحنا وهذا وان كان يسيرا بالنسبة الى الانوار الشعاعية فهو أيضا صادر عن الانوار الناطقة المتصرفة لنا؛ وكذا حركة المياه من الشطوط والانهار والعيون الى البحار الذى هو المكان الطبيعى انما هو لابخرة محتقنة فى باطن الارض؛ وكذا الزلازل، فان سببها ايضا الابخرة والادخنة المكبوبة فى الارض بسبب حرارة الاشعة النورية كما عرفته؛ فظهر ان الحركات بأسرها سببها اما النور المجرد، او النور العرضى الشعاعى؛ واما الحركات فى الاجرام الفلكية، وان كانت معدة لحصول الاشراقات العقلية الا ان الاشراق من الانوار العقلية المجردة القاهرة؛ واما المباشرة للحركة فهى الانوار الناطقة المدبرة، فتكون علة حركة الافلاك الانوار المجردة مع الانوار السانحة العرضية؛ والحركة على اى وجه كانت اقرب الى طبقة الحياة والنورية لاستدعائها علة وجودية متحققة فى الخارج؛ وليس السكون كذلك لانه أمر عدمى لا يفتقر الى علة وجودية، بل يكفيه علة عدم الحركة التى هى الملكة المقابلة للعدم؛ فعلة العدم هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار الى علة أُخرى؛

فالسكون لما كان عدميا كان مناسبا للظلمات الميتة التى لا حياة لها. فلولا الانوار المجردة او العارضة لم يمكن ان تقع حركة فى هذا العالم اصلا. فالانوار علة الحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور، لا بمعنى انهما علتاه، بل بمعنى ان كل واحد منهما مُعِدّ للقابل لحصول ما هو مستعد له من الجواهر والاعراض. وما هو لائق باستعداده من الانوار المجردة الفائضة بجواهرها النورانية على القوابل ما هو الاولى باستعدادها. فاذا تم حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والاشعة الكوكبية افاض المفارق على ذلك القابل ما يليق به؛ والانوار المجردة هى الموجدة للحركة والحرارة المحصلة تسخنها واصلها وهى فياضة لذواتها وفعالة لماهياتها لا تحصل الجاعل؛ واما الاشعة الكوكبية، فعلتها الكوكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الاشعة، فان الكوكب اذا قابل شيئا اعتد المقابل لان يحصل به شعاع من العقل المفارق؛ والنور التام له فى نفسه أن يكون علة للنور الناقص، ويريد بالنور التام «انوار الكواكب» والناقص «النور الشعاعى» وبالعلة «العلة الناقصة».

قوله: ولما وجب بالمثلث زواياه.

اقول: الامور اللازمة للماهية علتها نفس الماهية، فان الزوايا الثلاث لما كانت لازمة للمثلث كانت علتها نفس المثلث فنسبتها اليها الوجوب، اذ لو امكنت نسبتها اليه لانقرض دونها، فان الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال؛ والا لم يمكن ويستحيل انقراض المثلث دون الزوايا الثلاث، ولو وجبت بغيره لامكنت بالنسبة اليه، وليس؛ واذا جاز ان يكون المثلث الظلمانى العرضى علة لزواياه المثلث العرضى، فلا يبعد ان يكون النور العارضى الكوكبى علة لنور عارض شعاعى، اى جزء علة له. والشرايط كلها اجزاء العلل. والحرارة والحركة تستدعى كل واحد منهما الآخر فى كل ما له صلاحية قبول ذلك من الاجسام العنصرية. والنور وان كان فى نفسه حقيقة واحدة فانما تختلف افعاله وآثاره وتبعد

لاختلاف القوابل الجسمية واستعداداتها بحسب اختلاف الحركات والاشعة، فالانوار المجردة تختلف آثارها لاختلاف القوابل. والانوار تختلف آثارها لاختلاف الاستعداد الحاصل من الحركة وشعاع آخر بتقدمه، وبين الحركة والنور يلازم ومصاحبه فى الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية، وصحبتهما اتم من صحبة احدهما مع الحرارة؛ لانه قد تكون حركة ولا حرارة، كما فى الحركات الفلكية، وقد تكون حرارة. واما المباشر للحركة، فهى الانوار الناطقة المدبرة فتكون علة حركة الافلاك الانوار المجردة مع الانوار السانحة العرضية. والحركة على اى وجه كانت اقرب الى طبيعة الحياة والنورية لاستدعائها علة وجودية متحققة فى الخارج؛ وليس السكون كذلك، لانه أمر عدمى لا يفتقر الى علة وجودية، بل يكفيه عدم علة الحركة التى هى الملكة المقابلة للعدم، فعلة العدم هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار الى علة أُخرى، فالسكون لما كان عدميا كان مناسبا للظلمات الميتة لا حياة لها، فلولا الانوار المجردة او العارضة لم يمكن ان تقع حركة فى هذا العالم اصلاحا لانها علة للحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور لا بمعنى انهما علتاه. بل بمعنى ان كل واحد منهما مُعدّ للقابل لحصول ما هو مستعد له من الجواهر والاعراض. وما هو لائق باستعداده من الانوار المجردة القاهرة الفائضة بجواهرها النورانية على القوابل ما هو الاولى باستعدادها، فاذا تمّ حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والاشعة الكوكبية افاض المفارق على ذلك القابل ما يليق به. والانوار المجردة هى الموجدة للحركة والحرارة والمحصلة بتسخنها واصلها، وهى فياضة لذواتها وفعالة لما هيأتها لا بجعل جاعل. واما الاشعة الكوكبية، فعلّتها الكواكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الاشعة، فان الكواكب اذا قابل بها اعد المقابل لان يحصل فيه شعاع من العقل المفارق. والنور التام له فى نفسه بأن يكون علة للنور الناقص السفلى العنصرى من استخراج الصنايع واستنباط العلوم ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات العقلية،

وغير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة، كما اشار اليه فى التنزيل بقوله «إِنّي جَاعِلٌ فِى ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً»[٥٦٩]، وقوله «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى ٱلأَرْضِ»[٥٧٠]، واما الخلافة الصغرى فى هذا العالم فللنار فانها تختلف من الانوار العلوية، والاشعة الكوكبية فى الليالى المظلمة. ويستأنس بها فى الحنادس الموحشة وينضج الاشياء النية والفواكه الفجة وتصلح الاشياء الفاسدة. ولذلك جعلها الفُرس قبلة، أمرت الخلق بالتوجه اليها فيما مضى من الزمان. فان اول من أمر بالتوجه اليها هوشنك، وجمشيد، وافريدون، وكيخسرو، وغيرهم من الملوك الافاضل. واكّد ذلك واوجبه وجوبا فرضا زرادشت الفاضل المؤيد. وبنوا لها بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة؛ وكان للفُرس فى تعظيمها وجعلها قبلة تتوجه اليها فى اوقات الصلوات والعبادات خطب عظيم؛ وآثار فلكية تقتضى ذلك. وانما عظّمها الفُرس بوجوه:

الاول، انها اشرف الاجسام العنصرية واضوئها واعلاها مكانا.

الثانى، انها ما احرقت الخليل عليه السلام.

الثالث، ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم الميعاد، فهى قبلتهم.

وبالجملة، فالانوار كلها سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية، فانها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الانوار.

قال الشيخ:

فصل

‹فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغير فى الكيفيات لا فى الصور لاجوهرية›

(207) الحرارة التى توجبها الحركة ليست، كما يظن انها كانت كامنة،

---

[٥٦٩] القرآن المجيد: سورة البقرة (٢)، آية ٣٠

[٥٧٠] القرآن المجيد: سورة صٓ (٣٨)، آية ٢٦

واظهرها الحركة[٥٧١]. واعتبر بالماء المتخضخض، فان ظاهره وباطنه يتسخنان، وكانها قبل ذلك باردين. ولو[٥٧٢] كانت خارجة من الباطن ابرد الباطن. وظن بعض الناس ان الماء لا يتسخن بالنار بل يفشوا فيه اجزاء نارية معها الحرارة، وذلك باطل. فانه لو كان بالفشوّ لكان الماء الذى فى الخزف اسرع تسخنا من الذى فى بعض القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قماميها ومنع الفشوّ، وليس كذا. ثم النارية كيف تدخل فى الظرف المملوء الذى لم يبق فيه مكان لفاش؟ وهذه القوابس اذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لاجسام مجتمعة متفاعلة بتشابه فى جميع الاجزاء.

(208) واذا علمت ان الصور التى فرضوها غير متحققة، ففى المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد[٥٧٣] تبدل بالكلية، والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات: حيوان، ونبات، ومعادن. ومن المعادن كل ما حصل فيه برزخ نورى والثبات تشبه[٥٧٤] بالبرازخ العلوية وانوارها، كالذهب والياقوت، كان محبوبا للنفوس مفرحا، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النورى.

(209) ولما كان الغالب على هذه الاشياء الجوهر الارضى، لحاجتها الى حفظ الاشكال والقوى، كان «اسفندارمذ»، وهو النور القاهر الذى طلسمه الارض، كثير العناية بها. ولما كان صنمه منفصلا عن الجميع لنزول رتبته كان حصة «كدبانوئيته»، اى اسفندارمذ، عن كل صاحب صنم حصة الاناث. وطبيعة كل شئ اذا أخذ غير كيفياته، فهو النور الذى يكون ذلك الشئ صنمه على ما

---

[٥٧١] ط: الحركات. س: الحركة

[٥٧٢] س: فلو

[٥٧٣] ل: ـ ان الفساد

[٥٧٤] ط: به يشبه. س: تشبه

سبق .

(210) والمزاج الاتم ما للانسان فاستدعى من الواهب كمالا . والانوار القاهرة علمت استحالة تغييراتها فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل، وهو نور الانوار. ويستحيل عليه، فلا تغيير له ولا لها . وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة . ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيآت والصور التى ذكرناها فى النسب العقلية فى الانوار القاهرة[٥٧٥] والوضعية التى للثوابت، ما يليق . ويحصل من بعض الانوار القاهرة، وهو صاحب طلسم النوع الناطق، يعنى جبرايل عليه السلام[٥٧٦] ، وهو الاب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة «رَوانبَخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد ، معطي الحياة والفضيلة، على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد هو النور المتصرف فى صياصى الانسية[٥٧٧] ، وهو النور المدبر الذى هو «اسفهبذ الناسوت»، وهو المشير الى نفسه بالانائية .

(211) وليس هذا النور موجودا قبل البدن فان لكل شخص ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها . فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة، والا ما علم واحد كان معلوما للجميع، وليس كذا . فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها ، فانها لا تنقسم بعد ذلك، اذ هى غير متقدرة ولا برزخية حتى يمكن عليها بالانقسام ولا تكثيرها ، فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصى لا تمتاز بشدة وضعف، اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى، ولا عارض غريب. فانها ليست فى عالم الحركات المخصصة حينئذ . فلما لم يمكن[٥٧٨] كثرتها

---

[٥٧٥] ل: ـ فى الانوار القاهرة

[٥٧٦] بش؛ ش؛ ل، س: ـ يعنى جبرئيل عليه السلام

[٥٧٧] ل، س: الانسانية

[٥٧٨] ط: لم يمكن، س: لم تكن

ولا وحدتها قبل تصرف الصياصى فلا يمكن وجودها .

اقول: الاستحالة[٥٧٩]، هو تغيير فى الكيفيات والكون والفساد، هى تغيير فى الصور الجوهرية. واسباب الحرارة ثلاثة: الاول، الحركة، فانها مسخنة لكون الحركة العنيفة فيما غلب عليه الارض والماء والهواء من غير حضور نارية[٥٨٠] غريبة فى التسخن مع حدوث السخونة دال على كون الحركة مسخنة. واعتبر بالمحكوك من الاجسام الصلبة والمخضخض، من الاجسام الرطبة وحصول السخونة عندهما؛ ولو كانت تلك السخونة بالفشوّ، كما قاله القدماء، لم يتسخن المحكوك والمخضخض لانه ليس فيهما اجزاء نارية لعدم حضور نار غريبة تنفذ فى المحكوك والمخضخض فتلك السخونة لا محالة من الحركة وتشاهد الماء الجارى اقل بردا من الراكد؛ ولو كانت غير مسخنة بل هى مظهرة لما كمن فى الباطن، كما ظن، لم يتسخن ظاهر الماء المخضخض وباطنه، بل يجب ان يبرد باطنه ويتسخن ظاهره لبروز الحرارة من الباطن الى الظاهر.

قوله: وظن بعض الناس.

اقول: هذا هو السبب الثانى للحرارة وهو مجاورة جسم حار. وزعم بعض الاوائل القايلين بان الكيفيات الاول المحسوسة صور ان الاستحالة فى الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية محال، فالمجاورة للنار ليست عندها ولا موجبة السخونة، بل المسخن بالنار فشت فيه اجزاء نارية داخلة ومعها الحرارة، لا ان الحرارة حصلت فى المتسخن؛ والبرودة هى الصورة الباقية، وكذا غير الماء ولو كان التسخين بالفشوّ لكان المسخن فى مستخضف، كاوانى الحديد والنحاس ايضا تسخنا فما تسخن فى اوانى الخزف الكثير المسام على نسبة منع الفشوّ بحسب قلة مسام الحديد وكثرة مسام الخزف، والتالى باطل، اذ مسام الخزف اكثر فوجب ان يكون

---

[٥٧٩] س: + فى الكيف

[٥٨٠] س: نار

تسخنه اسرع من تسخن الحديد، وليس كذلك. ولان الظرف المملوء من الماء المسدود الرأس كيف يتسخن؟ وليس للاجزاء النارية الفاشية فيه مكان يفشوا فيه ويعم اجزاء الماء بحيث لا يدرك هناك الا الحرارة ولم يخرج شئ من الظرف لتمكن دخول الفاشي ومع ذلك فطبع الماء انما هو اطفاء للحرارة، فكيف لم يطف ما يضاده من الاجزاء النارية الحارة الفاشية فيه لبرودته ورطوبته؟ ثم لو كان التأثير بالفشوّ لم يكن الجمد مرادا لما فوقه، اذ النار من الاجزاء الجليدية لا يصعد الى فوق، كتبرّد الماء، فان من طبعها النزول؛ وللحرارة سبب ثالث، وهو الشعاع، وقد مرّ الكلام فيه.

قوله: وهذه القوابس.

اقول: يريد بالقوابس «العناصر الثلاثة»، وهى الارض، والماء، والهواء، مع ان الانوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رأيه. فانه اثبت ان النار ليست عنصرا للممتزجات، فاذا امتزجت هذه العناصر بسبب فعل الاشعة فيها او انفعالها عنها بالحركات الدورية وتمّ الفعل والانفعال المزاجى بينها، حصل منها المواليد الثلاثة، وهى المعادن والنبات والحيوان، ولم يذكر الآثار العلوية لانه ليس فيها فعل وانفعال مزاجى، وقد تقدم الكلام عليها وكلامه الآن فى المزاج.

قوله: والمزاج هو الكيفية المتوسطة .

اقول: الكيفية هى هيئة قارة لا يحوج تصورها الى أمر خارج عنها وموضوعها من غير اعتبار تجربة، فيخرج بالهيئة الجوهر؛ وبالقارّة الحركة؛ وبقولنا لا يحوج تصورها الى أمر خارج عنها الاضافة؛ وبالباقى الوضع والكم؛ ومعنى كون المزاج كيفية متوسطة ان الكيفية تسخن بالنسبة الى الباردة وتستبرد بالنسبة الى الحار. وذكر فى «الاشارات» متوسطة توسطا مّا وهو قيد يفتقر اليه. فان للحار اذا كان فى الممتزج عشرة اجزاء، وللبارد خمسة اجزاء. فالكيفية المزاجية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسب الثلث والثلثين،

فالكيفية على هذا ليست متوسطة على الاطلاق بل توسطا مّا .

قوله: حصلت من كيفيات متضادة.

«اقول»: معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة ، انما حصلت من كيفيات البسايط المتضادة، فالتضاد صفة الكيفيات وهو تضاد بالذات بين الكيفيات الاول المحسوسة ويجب ان تكون الاجسام الممتزجة مجتمعة ومتصغرة الاجزاء ، اذ لولا الاجتماع لم يحصل منها مركب؛ ولولا تصغر الاجزاء لم يحصل التفاعل الموجب للامتزاج؛ ولولا التفاعل لكان ذلك الاجتماع تركيبا لا مزاجا اذ الفرق بين الامتزاج والتركيب انما هو التفاعل الذى لا يحصل الا بالتماس الحاصل بالسطوح التى كلما كانت اكثر كان التّماس والتفاعل اكثر وتكثر السطوح بكثرة الاجزاء؛ والتفاعل قد يكون بالصور النوعية؛ فتكسر صورة هذا العنصر سورة كيفية العنصر الآخر، وكذا الصورة النوعية التى للآخر تكسّر سورة كيفية هذا؛ وقد يكون بالكيفية. فتكون الكيفية التى لهذا تؤثر فى الكيفية التى لذلك، والتى لذلك فى الكيفية التى لهذا حتى لا يكون الشئ الواحد عند مقهوريته قاهرا ومكسورا كاسرا.

وقوله «متشابه فى جميع الاجزاء»، معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة لا تختلف فى جميع اجزاء الممتزج، حتى تكون سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة البعض الآخر وبرودته من برودته؛ وكذا رطوبته ويبوسته؛ واذا كانت الكيفية المزاجية غير متشابهة فى جميع اجزاء الممتزج كان ذلك تركيبا لا مزاجا. وهذا التعريف يتناول المزاج الاول. والثانى: فان المزاج الاول هو المركب من العناصر الاربعة ولا يكون الا طبيعيا؛ واما المزاج الثانى والثالث، فصاعدا فقد يكون طبيعيا، كمزاج الانسان المركب من اعضائه الآلية وغيرها، وكل منها مركب من الاعضاء المتشابهة، كاللحم والعظم والعصب، وهى مركبة من الاخلاط المركبة من الاغذية المركبة من العناصر، وهى المزاج الاول وما عداها. فامزجة ثانية طبيعية، والمزاج الثانى صناعى، كالسكّنجبين.

قوله: واذا علمت ان الصور التى فرضوها .

اقول: قد عرفت ان الشيخ، فيما مرّ، ابطل الصور النوعية والجرمية الجوهرين اللذين اثبتهما المشاؤون. فلا يكون الفعل بالصور الجوهرية الطبيعية، كما هو رأى المعلم الاول واتباعه. بل الحق ان الفعل والانفعال لا يكونان الا بالكيفيات الاربع التى تشد وتضعف بالمزاج، واذا بطلت الصورة الطبيعية بطل ما يقوله جماعة المشائين ان صور العناصر باقية فى الممتزج والا كان فسادا لا مزاجا. واما حاصل الفرق بين المزاج والفساد، على رأى المبطلين للصور، ان الفساد تبدل البسايط وانقلابها؛ واما المزاج فانه توسط مجتمعات لا غير. ومذهب الاوائل من الحكماء العظماء ان الجواهر الجسمانية انما تختلف بالاعراض دون الفصول الجوهرية، كما يقوله اتباع المشائين. ويحصل من هذه المركبات المزاجية المواليد الثلاثة: الحيوان، والنبات، والمعادن. والبرازخ المعدنية الشريفة، وهى الحاصل من العقول الفاضلة يحصل فيها نور اشراقى وبصيص نورانى وقوة وثبات يتشبه بذلك الاجرام الفلكية المحكمة والثابتة والانوار الفائضة، كالياقوت والزَبَرْجَد والزُمُرُّد والبَلَخّج والذهب والفضة، وغيرها من الجواهر الشريفة. وكذلك تصير محبوبة للنفوس الناطقة مفرحة لها فيها عز وشرف لمن كانت عنده لاجل كمال ثباتها ولما فيها من الانوار المناسبة للمحبة، اعنى البصيص النورى والبريق الاشراقى. ولما كان الغالب على اكثر المولدات الجوهر الارضى لافتقارها الى حفظ الاشكال والقوى كان النور المجرد القاهر الذى هو رب نوع الارض المسمّى عند الفُرس «اسفندارمذ» كثير العناية بالارض؛ ولما كان صنمه الارضى منفعلا عن جميع المجردات والاجسام لنزول رتبته عن مراتب باقى الانوار المجردة القاهرة كان حصة «كدبانوئية اسفندارمذ» وتدبيره عن كل صاحب صنم، انما هو حصة الاناث فكما ان صنمه اسفندارمذ هو الارضى منفعل عن الجميع وجب ان يكون اسفندارمذ منفعلا عن جميع الانوار القاهرة، كانفعال الاناث عن جميع الذكور.

وطبيعة كل شئ اذا أخذت غير الكيفيات الاول المحسوسة، فهى عبارة عن النور المجرد القاهر رب النوع الذى يكون ذلك الشيء صنمه على ما عرفت. ويُسمّى صاحب اخوان الصفا الطبايع «الملائكة» المدبرة للعالم[٥٨١]. وارسطوطاليس يقول ان الطبيعة مبدأ اول للحركة ما هى فيه وسكونه بالذات؛ وقد عرفت فائدة قيوده فيما سلف؛ وزعم يحيى النحوى ان هذا ليس بحد اذ لا يدل على الطبيعة، بل على فعل الطبيعة[٥٨٢]. فالحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية فى الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهى المدبر لها وهى مبدأ الحركة وسكونها بالذات وهى تفعل لغاية ما اذا بلغها اسكنت؛ ولما كان اكمل الامزجة واتمها هو مزاج الانسان هو خلاصة الامزجة واعدلها. فلذلك استدعى من النور القاهر الواهب الصور كمالا هو النفس الناطقة المجردة. فان الانوار القاهرة لما امتنع عليها التغيير والتبديل اذ تغيرها لا يكون لتغيير القابل، اذ لا قابل لها فتغيّرها انما يكون لتغيير الفاعل لها وهو نور الانوار المستحيل عليه ذلك وعليها، فاذا حصل منها شئ بعد ان لم يكن، فيلزم ان يكون ذلك الاستعداد القابل المتجدد بسبب تجدد الحركات الفلكية الدائمة لا لتغيير الفاعل؛ ويجوز ان يكون الفاعل تاما فى الفاعلية ومع ذلك يتوقف فعله على استعداد القابل، فبقدر ما يحصل فى الشئ من الاستعداد المعتدل يقبل من الصور وهيآت التى ذكرنا فى النسب العقلية الموجودة فى الانوار المجردة القاهرة المفارقة والموجودة فى الانوار الكوكبية الوضعية التى للثوابت ما يليق باستمداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك. ويحصل من بعض الانوار القاهرة الفاضلة، وهو صاحب طلسم النوع الناطق، وهو الانسان، وهو نور مجرد عقل قريب من النور الاول، وهو عظيم من عظماء رؤساء الملكوت الاعلى؛ روانبخش، روح القدس، جبرئيل، واهب العلم والتأييد، معطى الحياة

[٥٨١] منظور از «صاحب اخوان الصفا» مؤلفين كتاب جامع علوم قرن ٩ هجرى ست. م؛ ر. ك.: ،

[٥٨٢] «يحيى نحوى از فلاسفة قرن ٩ هجرى و يكى از اساتيد بو نصر فارابى است؛ براى اطلاع از منبع نقل قول مذكور در متن بالا از ارسطو در باب مسئلة حركت و مبدأ اول، ر. ك.:

والفضيلة التامة على مزاج الانسان الاعدل الاتم نور مجرد عقلى، وهو النفس الناطقة المتصرفة فى الابدان البشرية والمدبر للصياصى الانسية «إاسفهبذ الناسوت»، وهو الذى يشير الى نفسه بالانانية افلح من كمّله ونزّهه عن الميل الى الجانب الادنى وخاب من ضيعه ودنسه بالجهل والميل الى اللذات البدنية والراحات الجسمانية.

قوله: وليس هذا النور موجودا قبل البدن.

اقول: ليست النفس الناطقة الانسانية موجودة قبل وجود البدن وحدوثه، اذ لكل واحد من الاشخاص ذات مدركة نورية تعلم نفسها وجميع احوالها الخفية على غيرها من النفوس. ويلزم من ذلك ان لا تكون النفس واحدة بالعدد مُدبّر جميع الابدان، اذ لو كان كذلك لكان ما ادركه زيد ادركه جميع اشخاص الانسان، والتالى باطل فكذا المقدم. ووجه اللزوم ان المدرك المنفرد فى الانسان ليس الا النفس الناطقة. فمتى كانت واحدة بالعدد لزم ان ما يدركه واحد يدركه الكل، وبطلان التالى ظاهر. اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية ليس مدركا لغيره، فالنفوس اذن كثيرة بالعدد واحدة بالنوع.

قوله: فقبل البدن.

اقول: لما فرغ من بيان ان النفوس كثيرة شرع الآن فى بيان انها حادثة بحدوث البدن غير قديمة، فقال انها لو كانت قديمة موجودة قبل الابدان فاما ان تكون: واحدة او كثيرة، والتالى باطل فالمقدم مثله. واللزوم بين اذ كل ما له ذات موجودة، فبالضرورة اما ان يكون واحدا، او كثيرا، وبيان بطلان التالى. اما القسم الاول منه وهى الواحدة، انها لو كانت قبل التعلق بالابدان واحدة فبعد التعلق ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق، كان كما ذكرنا ما يكون مدركا لواحد من الناس مدركا للكل، وليس كذلك. وان انقسمت وتجزئت وصارت متعددة عند التعلق البدنى كانت متقدرة، فتكون جسما، اذ التجزى انما هو من خواص الابعاد، وهى مجردة عن المواد لا يمكن تعددها بعد الوحدة، وليست قبل التعلق

البدنى كثيرة ايضا . اذ كل كثرة لا بد لها من مميّز لا يجوز ان يكون ذلك المميز نفس ماهيتها لتساوى النفوس فى تمام الماهية ولا داخلا فيها ، لانها بسيطة لا جزء لها ولا خارجا عنها ، اذ لو كان الخارج المميّز لازما للماهية كان متفقا فى الكل ، وحينئذ يمتنع تمييزه لغيره؛ وان كان مفارقا فهو غير موجود للنفوس المجردة قبل التعلق ، اذ العوارض المفارقة انما تكون فى المواد والنفس لا مادة لها غير البدن ولا بدن لها قبل البدن ، وانما قلنا ان العوارض انما تكون بسبب المواد لان العرض المفارق لا يخصصه الفاعل العقلى بفرد دون غيره لتساوى جميع افراد النوع بالنسبة اليه ، فالمتخصص بفرد من النوع لا بد له من مادة توجب اختصاص ذلك العرض به ولا يمكن ان يمتاز النفوس قبل التعلق البدنى بعضها عن بعض ، لشدة النورية وضعفها ، لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية ، اذ فوقها الانوار المجردة وهى اشد نورية منها . فاذا تناهت الشدة ولم تتناهى النفوس لزم ان يكون لكل رتبة من الشدة غير المتناهية حينئذ لا يمكن التمييز بينها اصلا ، فلما امتنع وحدتها وكثرتها قبل التعلق والتصرف فى الابدان فلا تكون قديمة موجودة قبل البدن .

قال الشيخ:

(212) طريق آخر: ان كانت موجودة قبل الصياصى ، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض ، ولا اتفاق ولا تغير فيه ، فتكون كاملة ، فتصرفها فى الصيصية يقع ضايعا . ثم لا اولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها بصيصية ، والاتفاقات ، اعنى الوجوب بالحركات ، انما هو فى عالم الصياصى ، فيستعد الصيصية لنور مّا بالحركات ، وليس فى عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف . وما يقال «ان المتصرفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» كلام باطل ، اذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات والتغيرات على ما علمت .

اقول: هذه حجّة ثانية على ان النفوس ليست قديمة موجودة قبل الابدان .

فبرهانه انها لو كانت موجودة قبل البدن وهى مجردة عن المادة بالكلية، فليس بينها وبين المبادى العقلية والانوار القدسية حجاب، لان الحجب انما تكون من توابع التعلق البدنى، وفرضناها مجردة بالكلية عن جميع العلايق، فيجب انتقاشها بالكمال الخاص بها دائما اذ لا حجاب ولا شاغل يمنعها عن عالم النور البحت. ولا اتفاق ولا تغير فى ذلك العالم العقلى، فتكون كاملة فى ذلك العالم فتصرفها فى الابدان بعد ذلك يكون ضائعا والعناية الازلية تأبى ذلك. ثم لو كانت موجودة قبل البدن، فلا اولوية لتخصص بعض الابدان ببعض النفوس دون البعض الآخر بحسب الماهية، واما الوجوب بالحركات، فلا يكون الا فى عالم الاجسام. فان البدن يستعد بالحركات الفلكية. وذلك لا يمكن وجوده فى عالم الانوار المجردة المحضة الذى لا اتفاق فيه ولا تخصص، والذى قاله بعض الحكماء ان المجردات ربما سنح لها حال يقتضى هبوطها عن مراتبها، فحينئذ تتعلق بالابدان، فكلام فاسد. فانه انما يهبط لتجدد يوجب ذلك ولا تجدد فى عالم الانوار المجردة كما يكون فى عالم الحركات والاتفاقات.

قال الشيخ:

(213) حجّة أُخرى: هى ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن، فنقول: ان كان منها ما لا يتصرف اصلا، فليس بمدبر، ووجوده معطل؛ وان لم يكن فيها[٥٨٣] ما لا يتصرف، كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقى نورا مدبرا؛ وكان الوقت قد وقع فى الازل[٥٨٤]، فكان ما بقى فى العالم نور مدبر، وهو محال.

اقول: لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان غير متصرفة فيها ولا[٥٨٥]

[٥٨٣] يش؛ ش؛ ط: منها. س: فيها

[٥٨٤] يش؛ ش؛ ط: الازال. س: الازل

[٥٨٥] س: فلا

مدبّرة لها اصلا لكانت معطلة فى الازل، ولا معطل فى العالم. فان الافعال الالهية الصادرة عنها بواسطة الانوار العقلية والحركات الفلكية انما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال. ولما كانت الغاية فى ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها، اعنى التجرد المحض، بواسطة تدبير الابدان وهى غير مدبرة اصلا، فيكون حينئذ وجودها معطلا؛ وان كان الكل متصرفا فى الابدان، فبالضرورة يأتى وقت يقع فيه الكل، فلا يبقى فى العالم نور مدبّر لبدن، وهو محال.

قال الشيخ:

(214) طريق آخر: واذا علمت انه لا نهاية للحوادث[٥٨٦] واستحالة النقل الى الناسوت، ولو[٥٨٧] كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية: فاستدعت جهات غير متناهية فى المفارقات، وهو محال.

اقول: قد ظهر لك ان وجود المبدأ الاول لا اول له، فلو كانت النفوس قديمة متقدمة على الابدان لزم ان تكون غير متناهية، فتفتقر الى جهات غير متناهية ويعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون فى عالم العقل علل ومعلولات لا تتناهى مجتمعة، وهو محال. وذهب افلاطون الى ان النفوس قديمة لان علة النفس ان كانت موجودة قبل البدن بتمامها، فيجب ان توجد قبل البدن؛ وان كانت غير موجودة بتمامها قبل البدن، فيتوقف وجودها على البدن لانه محل تصرفها، فيجب بطلانها عند بطلان البدن، اذ هو جزء علة او شرط علة والبرهان قد قام على بقائها وبقاء علتها الفياضة. فلذلك يجب وجودها قبل البدن وحينئذ لا يكون البدن علة لوجود النفس، بل شرط لتصرفها، فيكون كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس اليه بالخاصية او

---

[٥٨٦] بش؛ ش؛ ط: الحوادث. س: للحوادث

[٥٨٧] ط: فلو. س: ولو

البدن اليها ، كالمغناطيس والحديد ، وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما متقدما وهو موافق لارباب الشرايع وبعض المشايخ. وقد قال، صلى الله عليه وسلّم، «خلق اللهُ الارواحَ قبل الاجساد بألفى عام»؛ وقوله «الارواحُ جنودٌ مجنّدةٌ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»؛ ويظهر بما سلف من القواعد وبما سيأتي تحقيق هذا ، ان شاء الله تعالى[٥٨٨] .

قال الشيخ:

فصل
‹فى الحواس الخمس الظاهرة›

(215) الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة خُلق له حواس خمسة: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ومحسوسات البصر اشرف، فانها هى الانوار من الكواكب وغيرها ، ولكن اللمس اهم للحيوان، والاهم غير الاشرف. والمسموعات الطف من وجه آخر.

اقول: الحواس تنقسم الى ظاهرة وباطنة؛ فالظاهرة خمسة:

الاول، اللمس؛ وهو اهم الحواس. فلا يبقى الحيوان بدونه، فيقرب به من المنافع وتقرب من المضار. ولا يختص اللمس بعضو معين، كباقى[٥٨٩] الحواس، بل هو مبثوث فى جميع البدن. وادراك القوة اللامسة للكيفيات انما هو بحصول المماسة والواسطة المؤدية للكيفيات الملموسة يجب خلوها عنها ، اذ المشابهة لا يحصل منها الانفعال والشعور. والآلة المؤدية للملموس لما لم تخل عن الاربع فلا بد من ادراكها للاطراف بالتوسط المزاجى، فكلما قربت الآلة من الاعتدال كانت الطف واتم فى ادراك الملموسات، فتدرك الكيفيات الاول والاربع: الثقل والخفة

[٥٨٨] س: ـ ان شاء الله تعالى

[٥٨٩] ل: كما فى

والملاسة والخشونة. واما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة، فالاحساس بها تبع للكيفيات. والقلب اقوى الاعضاء هنا، لانه مبتدأ له فيحس بنفسه ولا يحصل فى قوة من القوى صورة محبوبة او مكروهة الا وتنفعل الروح عنها ويتغير مزاجه، فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذّ والا تألم. والمحسوسات اللمسية هى اقوى اللذات والآلام البدنية.

القوة الثانية، الذوق: وهى تلو اللمس فى المنفعة وهو مفتقر الى الملامسة، كاللمس الا ان نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة ولا تكفى فى الطعم دون متوسطة تقبل الطعم وتخلو عنه، وهى الرطوبة اللعابية العذبة فان خالطها طعم آخر شأن ذلك طعم الوارد وليس تكيف الرطوبة بالطعم الوارد بانتقال الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بل تخالط ذى الطعم بعد الرطوبة لافاضة الطعم عليها من العقل والطعوم تسعة، اذ الفاعل لها اما حرارة او برودة او متوسط. والقابل للطعم اما لطيف، او كثيف، او معتدل. فان علمت الحرارة فى الكثيف حدثت المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة؛ وان علمت البرودة فى الكثيف حدثت المفوضة، وفى اللطيف الحموضة، وفى المعتدل القبض؛ واذا عمل المعتدل فى الكيف حديث الحلاوة وفى اللطيف الدسومة، وفى المعتدل التفاهة. والذوق اهم الحواس بعد اللمس، لان الغذاء انما هو بدل ما يتحلل فلولا قوة الذوق لم يتناول الغذا فيؤدى الى هلاك الحيوان. والذوق قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة التى لا طعم لها.

القوة الثالثة، الشم: وهى قوة مودعة فى زايدتى مقدم الدماغ ويدرك بها الروايح بواسطة جسم لا رايحة له، كالهواء والماء الحاملين للروايح، وفساد مزاج الزايدتين الموجب لذهاب الشم يدل على انهما محل لقوة الشم. وقيل ان ادراك الرائحة بتحلل اجزاء الجسم ذى الرائحة فيتجزى ويخالط الهواء ويصل الى الشم، اذ لو لم يتحلل منه شئ كما كانت الحرارة وما يهيجها من ذلك ويتبخر بما يذكى

الروائح. واجيب بان الروايح الواصلة الى المجالس الفسيحة لو كانت بالتحلل لبعض الجسم ذو الرايحة وكيف تنتشر من المسك اليسير من الابخرة المتحللة فى الزمان القصير ما ملأ الامكنة العظيمة.

وقيل ان الرائحة تتأدى الى الشم لاستحالة الهواء المتوسط وانفصاله من الرائحة دون تخلل شئ ولولا ذلك لم تنتشر الروائح فى المواضع الفسيحة فى زمان قصير. وقيل ان الرائحة تتأدى الى الشم بفعل الجسم ذى الرائحة فى الجسم الذى لا رائحة له دون فعله فى الجسم المتوسط بينهما، بل المتوسط يمكن من فعل احدهما فى الآخر، والا فكيف يمكن ان يتخلل من ذى الرائحة اجزاء تسافر مائة فرسخ او اكثر.

وقد حكى ارسطوطاليس ان الرخم سافرت لروائح الجيف الى يونان من مسيرة ايام. والصواب ان الشموم قد يكون نفس البخار المتحلل، كالعود المحترق، وقد يكون نفس الهواء الذى استحال من ذى الرائحة كروائح المسك والاستحالة لها مدخل فى الادراك الا اذا افتتنا الكافور بالتبخير انتشرت رائحة ووصلت الى حد معين وعند نقله من مكان الى مكان دون تبخير تبلغ رائحته اضعاف ما وصل اليه التبخير، ولولا ان الهواء استحال لم يكن كذلك، ويجوز ان يكون الناقل للروائح الى الرخم الرياح القوية او ان الرخم ادركت الجيف من الجو العالى بالبصر.

القوة الرابعة، السمع: وهو قوة مودعة فى العصب المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع؛ وماهية الصوت، وهى الكيفية المدركة بحس السمع، غنية لظهورها وسببه تموّج الهواء لا بحركة انتقالية بل حالة شبيهة بتموّج الماء الحادث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون، ويحصل التموّج اما من مس عنيف، وهو القرع؛ او من تفريق وهو القلع؛ وانما قيد المس بالعنيف لان الصوت المقروع ولا يظهر له صوت، وكذا قلع الخشبة المغروزة فى قطن والقرع والقلع يقتضيان التموج لانهما يلجئان

الهواء الى الانقلاب الى خلاف جهة القرع او التلويح الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف على كيفية مخصوصة، فيحدث الصوت على كيفية مخصوصة ويسمع عند وصول التموج الى الصماخ لاختلاف وصول الاصوات اليه بحسب اختلاف هبوب الرياح، ولان المتكلم من طرف انبوبة موضوعة على اذن انسان لا يسمعه. ثم الوصول لا يكون دفعة، فانّا نرى ضربة المعول من البعد فى آن ولا يسمع الصوت الا بعد زمان، وقيل بانه يقتضى ان لا تسمع الكلمة من وراء جدار لا مسام لها.

وان كانت فلا تبقى تقطيعات الحروف واشكالها ولان الحامل لها ان كان مجموع الهواء فان تأدى الى واحد فلا يسمع غيره، اذ الصوت ما وصل دفعة الا اليه او كان الحامل كل جزء منه لزم ان يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الاجزاء الكثيرة الى صماخه. وجوابه: ان الجدار ان خلا عن المنافذ بالكلية استحال السماع والحروف تتكون باطلاق الهواء بعد حبسه[٥٩٠] وحينئذ لا يكون التموج الفاعل للحروف محيطا بكل اجزاء الهواء دون اجزائه. بل الحق ان كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فاى جزء من تموج الهواء وصل الى الصماخ دفعة حصل الشعور بالكلية، وليس الصوت نفس القرع والقلع لامكان تعقل الصوت بدونهما ولبقائه بعد الفراغ عنهما ولادراكهما بالبصر دون الصوت. وليس الصوت نفس الحركة المتموجة لامكان تعقل الصوت بدونهما، بل الصوت أمر عارض للحركة القرعية او القلعية فاذا انتهت التموجات الهوائية والمائية الى الصماخ، وفى تجويفه هواء راكد موجته وشكلته بشكل نفسها؛ ثم وقع على جلده ممدودة على العصبية المقرودة، كمد الجلد على الطبل، فيحصل الشعور. واذا لم يكن القرع والقلع داخلتين فى ماهية الصوت، فتكون اسبابا مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب المتمم والمشكل للصوت بالحروف والحافظ له بعض الروحانيين، وكذا الشم والذوق وغيرهما.

---

[٥٩٠] ل: بعد حبسه

القوة الخامسة، البصر: قد مرّ ان الرؤية ليست بخروج الشعاع من العين لا يلاقى المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور المرئية فى الرطوبة الجليدية ولا فى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال، بل الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر، اعنى العين التى فيها رطوبة صافية شفافة صقلية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم اشراقى حضورى على ذلك المبصَر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة. والسبب فى رؤية الواحد اثنان على رأى اصحاب الشعاع، انكسار اوضاع الشعاع عند البصر، فيرى لذلك الواحد كاثنين متباينين. وعلى رأى اصحاب الانطباع فسببه انتقال الآلة المؤدية للشبح الذى فى الرطوبة الى ملتقى العصبتين المجوفتين، فلا يتأدى الشبحان الى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهى كل منهما الى جزء من الروح الباصر، فحينئذ ينطبع من كل شبح خيال واعتبر بلمس حمصة باصبعين متلويتين اوان الحركة الروح يوجب ارتسام الشبح فيه قبل التقاطع، فيرى لذلك شبحين كما يرتسم من الشمس شبح فى الماء الراكد مرة واحدة وفى التموج مراراً كثيرة. والعلة فى رؤية الابعد اصغر والاقرب اكبر على قاعدة الانطباع، ان الابعد ينطبع فى جزء اصغر والاقرب فى جزء اكبر، فاذا توهمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية الى المبصَر على هيئة مخروط مبدأه الجليدية دائرة صغيرة على قدرها ومنتهاه المبصَر: وتلك الخطوط على هيئة مثلثات متسعة الاسافل ضيعة الاعالى، فكلما اقرب المبصَر عظمت الزوايا التى عند البصر فيرى المبصَر كذلك. وكلما بَعُد استدقّ المخروط فتضيق الزوايا مع دائرة المخروط التى عند البصر، فيرى المبصَر صغيرا ويزداد الصغر بازدياد البعد الى ان تمحى الصورة بالكلية، كما هو عند البعد المفرط: ولما كانت محسوسات البصر هى الاضواء والانوار من الكواكب وغيرها والالوان، فهى اشرف من سائر المحسوسات، الا ان اللمس للحيوانات، لما كان اهم من غيره لما عرفته. والاهم غير الاشرف. والمسموعات الطف من المبصرات من وجه آخر، فان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفس الى

وطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الدنيوية الى الامور العلية وتشوق الى الكمالات العقلية والعملية. وكان لصناعة الموسيقى عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرهما من الامم خطب عظيم وعناية كثيرة.

قال الشيخ:

فصل

‹في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا في البدن›

(216) واذا علمت ان النور فياض لذاته، وان له في جوهره محبة لسنخه وقهرا على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهبذ في الصياصي الغاسقة بسبب قهره قوة غضبية، ويتوسط محبته قوة شهوانية. وكما ان النور الاسفهبذ يشاهد صورا برزخية، فيعقلها ويجعلها صورا عامة نورية تليق بجوهره، كمن شاهد زيدا وعمرا وأخذ منهما للانسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما، يلزمه[591] في صيصيته قوة غاذية تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المغتذي؛ ولولا هذه لتحلل بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده. وكما ان في سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه في صيصيته قوة توجبه صيصية أُخرى ذات نور، وهي المولّدة التي بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه دائما فتقطع قدرا من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر. وكما من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة ويستكمل بالهيآت النورية ويخرج من القوة الى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة في الاقطار على نسبة لائقة وهي النامية. ثم تخدم الغاذية جاذبة ثانيها بالمدد، وماسكة تحفظه ليتصرف المتصرف، وهاضمة تهيّئه وتعدّه للتصرف، ودافعة لما لا تقبل المشابهة.

(217) وهذه القوى فروع النور الاسفهبذ في صيصيته، والصيصية صنم

---

[591] يش: ش: ط: يلزم. س: يلزمه

للنور الاسفهبذ ، فتحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة احوال البرازخ. ويدل على تغايرها وجود بعضها قبل بعض او بعد بعض، واختلاف الآثار واختلال بعضها عند كمال بعض. والانسان يستوفى[٥٩٢] قوى الحيوان والنبات.

اقول: قد عرفت غير مرة ان النور كله حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض، وانه نفس الظهور المحض والاشراق الصرف، وانه لذاته يقتضى الفيض لا لامر خارج عن ذاته. وعرفت ايضا ان النور له فى ذاته وجوهره محبة لاصله وسنخه الذى هو فوقه، وان له قهرا واستيلاءً لفرعه ومعلوله الذى تحته. واذا كان ذلك فى العالم الاكبر فيلزم مثله فى العالم الاصغر الذى هو الانسان فان النور الاسفهبذ ، اعنى النفس الناطقة ، يلزم ان يفيض فيه فى الصياصى الفاسقة ، وهى الابدان الظلمانية ، بسبب قهره على ما تحته من البدن وقواه المظلمة قوة غضبية تهرب بها عن المضار. وكذلك يلزم منه بتوسط محبته لما فوقه قوة شهوانية يطلب بها الملائم. فان القوى الحيوانية تنقسم الى: مدركة اما بالحواس الظاهرة او الباطنة؛ والى محركة. وتنقسم الى محرّكة على انها باعثة، والى محرّكة على انها فاعلة. فالمحركة الفاعلة هى القوة المنبعثة فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات لجذب الاوتار والرباطات وارخائها وتمديدها . واما القوة الباعثة ، فهى القوة الشوقية المنفعلة عن عقل او تخيّل او حس والشوق غير الادراك ، فانّا قد ندرك شيئا ولا نشتاق اليه . والشوق قد يكون ضعيفا ، وقد يكون قويا يوجب الاجماع وهو مغاير للشوق ، اذ قد يشتد الشوق الى شئ ولا يجمع على الحركة اليه. فاذا حصل الاجماع اطاعت القوى المحركة المشنجة للعضل والمرسلة لها . والقوى المحركة ليست نفس الاجماع والشوق، اذ الحيوان قد يمنع عن الحركة دون الشوق والاجماع الذى هو عدم جازم بعد التردد فى الترك والفعل وهو المسمّى «ارادة» و «كراهة» ، والقوة الشوقية ان كانت حاملة للحيوان على طلب الملائم فهى

---

[٥٩٢] ش؛ ط: استوفى

«الشهوانية»؛ وان حملت على طلب الغلبة ودفع ما لا يلائم فهى «الغضبية». ولما كان النور الاسفهبذ الناطق يشاهد صورا جسمانية برزخية فيعقلها بان يجرد صورها عن موادها الظلمانية ويجعلها صورا عقلية محضة عامة نورية تليق بجوهر النفس الناطقة الذى هو محل لتلك الصور العقلية المجردة عن المواد. وحينئذ يلزم ان يكون جوهر النفس نورا عاما مجردا غير متقدر يناسب الصور المجردة العامة النورية، كما اذا شاهدنا زيدا وعمرا وغيرهما من الاشخاص، فاخذنا منهما للانسانية صورة مجردة عامة تحمل على زيد وعمرو وغيرهما من الاشخاص الانسانية. فيلزم ان يكون فى بدنه وصيصيته قوة غاذية مناسبة لتلك القوة العقلية وهى التى تحيل الاغذية المختلفة الجواهر كلها الى شبيه جوهر المتغذى، ولولا وجود هذه القوة فى الحيوان لتحلل بدنه لعدم بدل ما يتحلل فما كان يستمر وجوده. ثم لما كان فى سنخ النور التام واصله ان يكون مبدأ لنور آخر، كالانوار المجردة القاهرة، فان بعضها مبدأ لبعض كما عرفت. فيلزم ان يكون فى صيصية النور الاسفهبذ وبدنه قوة تقتضى وجود صيصية أُخرى ذات نور مجرد يتعلق بها وتُسمّى «قوة مولّدة»، وهى التى بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصية فتقطع قدرا من المادة التى هى خلاصة الاخلاص فتجعله مبدأ لشخص آخر ولما كان فى سنخ النور الاسفهبذ واصله ان يزداد بالانوار السانحة العرضية يستكمل بالهيآت النورية الفائضة من الانوار المجردة ويخرج بذلك من حدة القوة الى الفعل، فيجب ان يحصل منه فى الصيصية البدنية قوة توجب الزيادة فى الاقطار الثلاثة على النسبة اللايقة وهى النامية.

واعلم ان النبات والحيوان يشتركان فى التغذى والنمو والتّولد. وقيل ان هذه القوى الثلاث هى النفس النباتية، وقيل انها صورة هى مبدأ لهذه القوى الثلاث ويدل على انها غير الجسمية وغير الصورة النوعية وعدم عمومها فيها، فالقوى انما تحصل لصورة خاصة تتبع الاجسام المزاجية، فالمزاج معد لحصول الصور. وعلة

احتياج النبات والحيوان الى القوى الثلاث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار انما يكون على التدريج، فيفتقر الى النامية وهى الموصلة الى الكمال المقدارى. وباعتبار التحلل فيها مفتقر الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار فسادها يفتقر الى المولدة الحافظة للانواع بالتعاقب. والافعال الغاذية ثلاثة: احالة الغذاء الى احوال مختلفة، فتجعله خلطا؛ ثم تجعله شبيها بجواهر المتغذى من الاعضاء ثم تجعل الشبيه ملصقا بالعضو بدل ما تحلل، فالغاذية قوة تتصرف فى مادة الغذاء لتجعله الى شبيه جوهر المتغذى. القوة الثانية: النامية، وهى التى توجب الزيادة فى اقطار الجسم الثلاث على التناسب الطبيعى لتبلغ كمال النشو، فيخرج بقولنا توجب الزيادة فى اقطار الجسم الثلاث الزيادات الصناعية فانه اذا أخذ قدرا من الجسم وزيد فى جهته نقص من الاخرى ويخرج بالتناسب الطبيعى زيادات الورم وليبلغ الى كمال النشو عن السمن الذى هو زيادة فى اجزاء المتغذى لا على نسبة محفوظة فى الاقطار البالغ بها غاية النشو، والسمن ربما كان مع فناء النمو، كما فى الشيخ، وانما يكون النمو بمداخلة الوارد على البدن ونفوذه فى خلل الجسم بالدفاع ما يرد عليه على التناسب. والفرق بين الغاذية والنامية ان الغاذية توجب احالة الغذاء الى شبيه جوهر المتغذى بدل التحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة فى الاقطار الثلاث على التناسب فيوزع الغذا على خلاف فعل الغاذية فيستلب جانبا من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء ويزيده فى جهة أُخرى مستخدمة فى هذا الفعل للغاذية؛ ولو كانت الغاذية وحدها تشوب فى هذا الفعل القوة الثالثة المولّدة؛ وفعلها الاول تخليق البذور وتطبيعها وتشكيلها؛ وفعلها الثانى افادة اجزاء البذور هيآت تناسبها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملامسة وهى تجذب بالدم من العروق الى الثنيين، فيتغير فيها تغيرا يستعد لقبول صورة النطفة: وكذا الحال فى جميع البذور وذلك بعد تعفنها والعفونة عليها مدار الكون والفساد وتخدم الغاذية اربع قوى جاذبة توجد فى جميع الاعضاء، فالمعدة تجذب

الطعام من الفم اليها بالقوة الجاذبة اذ ليست حركة الطعام ارادية لعدمها فيه ولا طبيعة والا لم يمكن المنكوس البلع فهي قسرية تجذب القوة الجاذبة من المعدة، وكذلك جذب الرحم المنى بهذه القوة وماسكة تمسك الغذاء لتصرف فيه الهاضمة فيقتضى احتواء المعدة على الغذاء من جميع الجوانب دون الفرج، سواء كان الغذاء قليلا او كثيرا الا اذا كانت الماسكة ضعيفة تعجز عن الاحتواء فتحدث القراقر واذا شرّحنا المعدة بعد الاكل وجدناها محتوية على الطعام، وذلك دليل على وجودها؛ والهاضمة هي المحيلة للغذاء والمغيّرة له ليصلح ان يكون جزءا من المتغذى فيقبل اثر الغاذية. فاولها الانهضامات فى الفم لانضاج الحنطة الممضوغة للدماميل دون المطبوخة؛ وثانيها فى المعدة والامعاء فيصير كماء الكشك السخين؛ وثالثها فى الكبد المشتملة على الغذاء المنهضم فيتميز فيها الاخلاط؛ ورابعها فى العروق فيصير الغذاء فيها شبيها بالمتغذى ودافعة، تدفع ما لا يحتاج اليه العضو ويدل على وجودها مشاهدتنا للامعاء عند التبرز، كانها تريد الخروج لدفع ما فيها؛ والغاذية والنامية يخدمان المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية تخدمها بالتمديدات المشاة وكل هذه القوى فروع للنور الاسفهبذ الناطق فى الصيصية البدنية. والصيصية البدنية سبب للنور الاسفهبذ الناطق كما كان كل نوع صنما لنور عقلى قاهر، فتحصل هذه القوى من هذا النور العقلى الاسفهبذى باعتبارات مختلفة فيه مع شركة احوال البرازخ الجسمية. والقوة عندهم هى مبدأ أثر والاجسام والاغراض لا تؤثر الاستقلال بل تعد ولما كانت القوى بأسرها اغراضا فهى تعد القابل لحصول أثر فيه من العقل المفارق. وقد عرفت مما سلف ان المبدأ للتغذى والنمو والتوليد وسائر القوى ليس أمرا جسمانيا لانه متخلل لا يحفظ شيئا والقوة الواحدة البسيطة لا يحصل عنها افعال مختلفة، بل هو أمر عقلى نورى يُسمّى «ربّ النوع». وليس فى الصيصية الانسية الاصول هى قوى تجذب فى البدن جذبا او دفعا او نصفا والمبدأ أمر خارج وللنفس المتعلقة بالبدن المستعد

لحصول القوى والآثار فيه مدخل ويدل على تغاير هذه القوى بقاء الغاذية والمولدة بعد النامية واختلاف الاثار والغاذية هي التى تبقى عمّالة الى حلول الاجل، والانسان لما كان اكمل الموجودات الارضية لا جرم استوفى جميع قوى الاجسام من المعادن والنبات والحيوان وزاد عليها بالكمالات العقلية والنفوس القدسية، فالانسان نسخة مختصر من العالم الاكبر فيه جميع ما فيه. فاذا عرف الانسان نفسه وبدنه الى ما هو عليه فى الوجود فقد احاط بالموجودات علما.

قال الشيخ:

فصل

‹فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى›

(218) النور الاسفهبذ لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة مّا، وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سمّوه «الروح»، ومنبعه التجويف الايسر من القلب، اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية، وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فان المقتصد الصافى له ذلك، وغيره من العنصريات يصير مظهرا للمثال بتوسطه. وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الاشكال والصور. وفيه[٥٩٣] اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض. واذا لم يكن فى اعداد نوعه الثبات لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد. فقد أتى على جميع مناسبات النور. فان الفضاء لم[٥٩٤] يقبل الشعاع ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد الى عالم النور البرزخى الذى دامت حركته وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعى وحفظه، فناسب من هذا الوجه. والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهرا لمثال النيّر والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

---

[٥٩٣] يش: ش: ط: + ايضا. س: ـ ايضا

[٥٩٤] يش: ش: ط: + يكن. س: ـ يكن

(219) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدد في جميع البدن، وهو حامل القوى النورية ويتصرف النور الاسفهبذ في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحس والحركة هو الذي يصعد الى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النوري، ويرجع الى جميع الاعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كل ما تولد روحا نورانيا، مفرحا، اعني من جملة الاغذية ولمناسبة النفوس مع النور متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار. والحيوانات كلها تقصد النور في الظلم وتعشق النور. فان النور[٥٩٥] الاسفهبذ وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة، الا ان الظلمات التي في صيصيته مطيعة له.

اقول: النور الاسفهبذ العقلي الناطق لما كان مجردا عن المواد الجسمانية منزها عن الحلول والامكنة غير داخل تحت الزمان، وما هذا شأنه كيف يمكن ان يتصرف في الاجسام الكثيفة المظلمة؟ وكيف يدبرها التدبيرات المختلفة؟ وهو نور مجرد محض لا ظلمة فيه من حيث ذاته والشيء لا يقارن ولا يتصرف فيما لا مناسبة بينه وبينه فالكثيف يناسب الكثيف واللطيف اللطيف. ولما تعلقت النفوس الناطقة بالابدان فلا بد لها من مناسبة معها وليس فيما يشتمل عليه البدن الطف من الروح الحيواني والنفساني للطفه وكثرة ما فيه من المناسبات المقتضية لتعلق النفوس بالابدان.

وقد ذكر الشيخ عدة مناسبات للروح الى النور الاسفهبذ فيصدق قوله ان «النور الاسفهبذ لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة مّا وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سمّوه «الروح»، ومنبعه التجويف الايسر من القلب».

واعلم ان الروح جرم لطيف حار شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة وتولده ومنبعه من التجويف الايسر من

---

٥٩٥ ش؛ ط: فالنور. يش: فان النور

القلب، فان الدم المنجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب يعمل فيه الحرارة القلبية ويهضمه ويغيره وحينئذ يتميز البخار الروحى عن ذلك الدم ويسرى الى التجويف الايسر وتعمل فيه حرارته وخاصيته فيصير فيه روحا حيوانيا، وهو يضرب الى شبه الاجرام السماوية للطفه وشفيفه ونوريته، ولذلك صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبذ العقلى، فهو بطبعه يميل الى الاضواء ويهوش ويفرح اذا ابصر الانوار ويستوحش من الظلمات، فالانوار تناسبه والظلم تضاده. وتفرح النفوس بالنور يصطاد الحيوانات بالنيران والاضواء فى الليالى المظلمة، فاذا زادت الانوار القت نفسها الى الاعداء الذين عندهم الانوار. وحامل جميع القوى المدركة والمحركة هو الروح المتولد فى التجويف الايسر، وهو المُسمّى «روحا حيوانيا» والصاعد منه الى الدماغ فى الشرايين المعتدل تبريده عند تردده فى تجاويفه لبرد الدماغ، فحينئذ يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة ويُسمّى حينئذ «روحا نفسانيا» ومنه يُفاض الى جميع الاعضاء المدركة والمحركة فيحصل به الحس والحركة وتستعد لقبول القوى البدنية من واجبها والسائر منه الى الكبد فى الاوردة يُسمّى «روحا طبيعيا» وبه تتم الافعال النباتية. وهذا الروح الحيوانى الذى هو المتعلق الاول للنور الاسفهبذ الناطق فيه من الاعتدال الحقيقى والبعد عن التضاد ما شابه الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية الحية الدائمة فيه من الاقتصاد والشفيف ما يظهر عنده المثال. فان الروح اذا صعد الى الدماغ وتردد فى تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه واكتسى السلطان النورى وصلح لظهور الاشباح المثالية القائمة لا فى «أين» لشدة صفائه وشفيفه ولطفه، فان المقتصد الصافى الشفاف من شأنه ظهور الامثلة والاشباح المقابلة له فيه: ومن شأن الروح النفسانى ظهور العالم المثالى والاشباح الخيالية فيه فيظهر فيه منه ما يليق باستعداده. واما غير المقتصد الصافى، اعنى الماء، من العنصريات فانما يصير مظهرا للمثال بتوسطه، كالمرايا المركبة من العنصريات التى يؤثر فيها البسيط المقتصد، كالبلور والزجاج غيرهما

من الجواهر التي جمد فيها الماء بالمزاج، ففى الروح من اللطيف والاقتصاد ما يظهر عنده المثال وفيه من الحاجزية الكثيفة ما يقبل النور الفائض اليه من النفس او العقل ويحفظه، وكذلك فى هذا الروح من اللطافة والحرارة المناسبتين للنور العرضى وفيه الحركة المناسبة للنور العارض ايضا، ولما كان هذا الروح حارا لطيفا سريع التحلل لذلك وجب ان يثبت نوعه بالمدد والعدد فقد اتى هذا الروح الشريف الذى هو افضل الاجسام العنصرية والطفها على جميع المناسبات التى فى النور، فهذا النور كأنه سراج موضوع فى زجاجة القلب والدم دهنه والحياة هى السراج والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه؛ واما الفضاء والهواء اللطيف الحار فانه وان لم يكن قابلا للشعاع النورى، فهو يناسب النور بحرارته ولطفه وسرعة قبول حركته ولذلك قصد الى عالم النور البرزخى الفلكى الدائم الحركة، فقرب منه وجاوره فى المكان وعشقه واقام عنده؛ واما الحاجز الارضى والكوكبى فانه وان لم يناسب النور فى الحرارة واللطف الا انه قبل النور الشعاعى وحفظه فصار من هذا الوجه مناسبا للروح؛ واما المقتصد الصافى، كالماء والجواهر الارضية الصافية، فانها وان حفظت الشعاع وصارت مظهر المثال النير والمستنير فهى تخالف مناسبة النور بالبرد والكثافة. وهذا الروح اذا اعتبرته وجدت فيه المناسبات الكثيرة للانوار وهو متبدد فى جميع البدن وحامل للقوى النورية الجسمانية؛ وانما يتصرف النور الاسفهبذ الناطق فى البدن بتوسطه ويفيض عليه النور ويعطيه وما يأخذ من الانوار القاهرة من النور والفيض السانح ينعكس منه على هذا الروح الذى به الحس والحركة، فهو الذى يصعد الى الدماغ ويعتدل بتبريده، ويقبل السلطان النورى ويرجع منه الى جميع الاعضاء ولطافة الروح كلطافة الهواء والماء وهو شبيه بضوء السراج وضوئه باق ببقاء اعتدال الاخلاط ومنبع هذا السراج وان كان هو القلب فضوئه متصل بجميع البدن والبرودة تجمده والحرارة المفرطة تطفيه، وسبب موت البدن انطفاء شعلته، ولطايف الاخلاط لهذا

السراج الروحى بمنزلة الزيت والغذاء اللطيف الحاصل بعد الهضم، كالفتيلة، وهو مصباح يضيئ بيت القلب بالدهن والفتيلة، ففناء الفتيلة والدهن يورث الموت.

وكل روح فى اى عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته لكن لشدة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة من ذلك، بل يتخيل الى ذلك الشعل والمصابيح صارت نورا واحدا وسراجا واحدا واتصلت الانوار بعضها ببعض فلا يدرك الانسان الا ظهورا واحدا ونورا مجردا واحدا، هو النور الاسفهبذ الناطق. ولما كانت النفس الناطقة نورا مجردا كان النور كله سواء كان جوهرا او عرضا مناسبا لجوهرها ومفرحا لها ولمناسبته السرور والفرح مع النور صار كل ما يولد روحا نورانيا من الاغذية مبهجا مفرحا. ولشدة المناسبة التى للنفوس الناطقة مع الانوار صارت النفوس تنفر عن الظلمات وتتبسط عند مشاهدة الانوار وتهوش الى رؤيتها وتفرح، ولذلك كانت الحيوانات تقصد الانوار فى الليالى المظلمة مسرورة فرحانة عند مشاهدتها حتى ان من جملة حيل الصيادين انهم يكثرون النيران فى السفينة ويسيرون بها الى البطايح والبحيرات والآجام فى الليالى المظلمة فتقصدهم الحيتان والطيور طلبا للنور الذى هو معشوق جميع النفوس، فيأخذوها بايديهم وكذا صيادوا البر تقصدهم الحيوانات كلها من السباع والوحوش والطيور والحيات فيصطادوها ان شاؤوا لشدة عشق النفوس للانوار وفرحها بها لما بينهما من المناسبة الروحانية والنسبة العقلية، فالنور الاسفهبذ الانسى الناطق وان لم يكن مكانيا ولا فى جهة لتجرده عن المواد الا ان الظلمات التى فى صيصيته البدنية من القوى مطيعة له لشدة العلاقة والربط الذى بين النفوس والابدان.

قال الشيخ

‹فصل›[٥٩٦]

‹فى أن الحواس الباطنة غير منحصرة فى الخمس›

(220) واعلم ان الانسان اذا نسى شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له، ثم يتفق انه احيانا ان يتذكر ذلك بعينه، فليس هذا الذى يذكره بعينه فى بعض قوى بدنه والا ما غاب عن النور المدبر بعد السعى البالغ فى طلبه، وليس على ما يُفرض انه محفوظ فى بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فان الطالب انما هو النور المتصرف، وليس برزخى يمنعه مانع عن أمر محفوظ فى بعض قوى صيصيته، ولا يشعر الانسان فى حال غفلته عن أمر بشئ مدرك فى ذاته وصيصيته له. فليس التذكر الا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبذية الفلكية فانها لا تنسى شيئا.

(221) والصور الخيالية على ما فُرضت مخزونة فى الخيال باطلة مثل هذا؛ فانها لو كانت فيها لكانت حاضرة له وهو مدرك لها. فلا[٥٩٧] يجد الانسان فى نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا؛ بل اذا احس الانسان بشئ مّا يناسبه، او تفكر فيه بسبب من الاسباب، ينتقل فكره الى زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من[٥٩٨] عالم الذكر انما هو النور المدبر.

(222) واثبت بعض الناس فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات، وأُخرى هى متخيلة لها التفصيل والتركيب، واوجب ان محلهما التجويف الاوسط. ولقائل ان يقول: ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة والمفصلة والمركبة. ودليلك على تغيير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن

[٥٩٦] يش؛ ش؛ ل؛ س: ــ فصل

[٥٩٧] يش؛ ش؛ ط: ولا. س: فلا

[٥٩٨] ل؛ س: عن. يش؛ ش: المتهد من

لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شئ حاكم فى الجزئيات الذى هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها[٥٩٩]، وقد اعترف بانهما فى التجويف الاوسط، واذ لا يختل احد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما ايضا كذا؛ واما تعدد الافاعيل و[٦٠٠] يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل، اذ يجوز ان يكون قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التى ما يأتى[٦٠١] ادراكها الا بخمس حواس؟ وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة. ولولا ذلك ما كان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو للحاضرين، فان الحس الظاهر منفرد باحدهما، والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما. فاذا جاز[٦٠٢] لقوة واحدة ادراكات كثيرة، فجاز منها افاعيل متعددة كثيرة على ان الحكم الوهمى لا يخالف افاعيل المتخيلة.

(223) ثم العجب ان منهم من قال «ان المتخيلة تفعل ولا تدرك» وعنده الادراك بالصورة. فاذا لم يكن عندها صورة ولا تُدرك، فاى شئ تركبه وتفصله؟ والصورة التى عند قوة أُخرى كيف تُركّبها هذه القوة وتُفصّلها؟ واذا لم يكن سلامة المتخيلة وتمكنها من احكامها دون الصور، فلا يمكن ان يقال: يختل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة وهى على افعالها.

(224) فالحق ان هذه الثلاثة شئ واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات. والذى يدل على ان هذه غير النور المدبر، انّا اذا حاولنا تثبتا على شئ نجد من انفسنا شيئا ينتقل عنه، ونعلم منا ان الذى يجتهد فى التثبيت غير الذى

---

[٥٩٩] ل؛ س: بعضها

[٦٠٠] ط: فلا . س؛ يش: ولا

[٦٠١] ط: لا يتاتى . س: ما يأتى

[٦٠٢] ط: + ان يكون؛ يش؛ س: ـ ان يكون

يروم النقل وان الذى يثبت بعض الاشياء غير الذى ينكرها . واذا كنا نجد فى بدنن[٦٠٣] ما يخالفها هكذا ، فهو غير ما به أنائيتنا . فهو اذن قوة لزمت عن النور الاسفهبذ فى الصيصية[٦٠٤] . ولاجل انها ظلمانية منطبعة فى البرزخ تنكر الانوار المجردة ولا تعترف الا بالمحسوسات؛ ولربما تنكر نفسها وتساعد فى المقدمات ، فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فتجد موجب ما سلمت من الموجب . والتذكر وان كان من عالم الافلاك ، الا انه يجوز ان يكون قوة يتعلق بها استعداد مّا للتذكر

‹قال الشيخ›:

‹فصل›[٦٠٥]

‹فى حقيقة صور المرايا والتخيل›

(225) وقد علمت ان انطباع الصور فى العين ممتنع ، وبمثل ذلك يمتنع فى موضع من الدماغ . والحق فى صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة ، بل هى صياصى[٦٠٦] معلقة ليس لها محل . وقد تكون لها مظاهر ، ولا تكون فيها . فصورة[٦٠٧] المرآة مظهرها المرآة ، وهى معلقة لا فى مكان ولا فى محل . وصور الخيال مظهرها[٦٠٨] التخيل وهى معلقة . واذا ثبت مثال مجرد سطحى لا عمق له ولا ظهور[٦٠٩] ، كما للمرايا ، قائم بنفسه وما هو منه عرض ، فصح وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضى ، والنور الناقص كمثال النور التام ، فافهم .

(226) وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهى الحس المشترك

---

[٦٠٣] يش: ش: ط: ابدانتا . س: بدننا

[٦٠٤] ل: بالصيصية

[٦٠٥] يش: ش: ل: س: ـ فصل

[٦٠٦] ط: صياص . س: صياصى

[٦٠٧] ط: فصور . س: فصورة

[٦٠٨] يش: ش: س: مظاهرها

[٦٠٩] ط: ظهر

فجميع ذلك يرجع فى النور المدبر الى قوة واحدة هى ذاته النورية الفياضة لذاتها[٦١٠] . والابصار وان كان مشروطا فيه المقابلة مع البصر، الا ان الباصر فيه النور الاسفهبذ : وانما لا يرى اشياء قبل المفارقة ، لان الشئ قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه ان يبصره ، والشاغل فى حكم الحجاب. وقد جرّب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم مما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون حينئذ بان ما يشاهدون من الأمور ليست نقوشا فى بعض القوى البدنية ، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر. ومن جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات رأى انوار العالم الاعلى مشاهدة اتم من مشاهدات[٦١١] المبصرات ههنا . فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبذ ومرئية برؤية بعضها بعضا ، والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها ، بل علمها يرجع الى بصرها .

(227) فهذه القوى فى البدن كلها ظل ما فى النور الاسفهبذ ، والهيكل انما هو طلسمه حتى ان المتخيلة ايضا صنم لقوة النور الاسفهبذ الحاكمة. ولولا ان النور المدبر له احكام بذاته ، ما حكم بان له بدنا او تخيلا جزئيا او له قوة متخيلة جزئية. فهذه الاشياء غير غايبة عنها ، بل ظاهرة لها ظهورا مّا . والتخيل لا يأخذ صورة نفسه ، فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها . والنور الاسفهبذ محيط وحاكم بان له قوة جزئية ، فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس. وما تفرق فى جميع البدن يرجع فى النور الاسفهبذ حاصلة الى شئ واحد وللنور الاسفهبذ اشراق على مُثُل[٦١٢] الخيال ونحوه ، واشراق على الابصار المستغنى عن الصورة .

---

[٦١٠] ل ؛ س: ـ هى ذاته ... لذاتها

[٦١١] يش ؛ ش ؛ ط: مشاهدة . س: مشاهدات

[٦١٢] ل ؛ س: مثال . يش ؛ ش: وللنور المدبر اشراق على مُثُل

(228) وله ذكر اجمالي: ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار، والا ان كان مجرد مثال الخيال، ان ادرك انه مثال الخارج، يكون ادراك الخارج الغايب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل. والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم الحجاب في المجردات اتم، وهي ظاهرة لذاتها، فهي باصرة مبصرة[٦١٣].

اقول: يريد أن يبيّن بعض احوال القوى الباطنة، فزعم ان التذكر للأمور المنسية انما يسترجعها النور المدبر الاسفهبذ من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية، لا ان النور المجرد يسترجعها من القوة الحافظة التي محلها البطن الاخير من الدماغ. واستدل على صحة رأيه بان بعض الناس قد ينسى شيئا ويصعب عليه ذكره بحيث انه يجتهد ويبالغ في طلبه واسترجاعه فلا يتيسر له ذلك، ثم يتفق احيانا ظفره به وتذكره له، اما بقصد منه لاسترجاعه او بغير قصد؛ ويلزم من ذلك ان لا يكون الأمر المنسي الذي ذكره في بعض قوى بدنه، كما زعم جماعة المشائين ان المعاني الوهمية في القوة الحافظة والصور الخيالية في الخيال، والا لم يغب عن النور المدبر الاسفهبذي بعد السعي البالغ في طلبه. وليس لقائل ان يقول: ان الأمر المنسي كان محفوظا في بعض القوى البدنية، لكن منع من تذكره واسترجاعه مانع بدني. لانّا نقول: لما كان الطالب لذلك الأمر المنسي انما هو النور المجرد المتصرف الاسفهبذي، وليس بجسم ولا جسماني، فيمكن ان يمنعه مانع بدني عما هو محفوظ له في بعض القوى البدنية التي له فتطلبه ولا يظفر به؛ والناسي لا يشعر بشئ في حال غفلته وذهوله عن أمر بشئ مدرك في ذاته وفي قوى بدنه، ولو كان محفوظا في ذاته او في قوى بدنه لوجب أن يظفر به عند الطلب، وليس الامر كذلك. فبالضرورة يعلم ان التذكر ليس الا من عالم الذكر،

---

[٦١٣] يش؛ ش؛ طا: ومبصرة للانوار، س: ـ للانوار

وهو موقع سلطان الانوار المدبرة الفلكية التى لا تنسى شيئا اصلا . وقد صرّح افلاطون الالهي بان الذكر انما هو من العوالم الفلكية ونفوسها[٦١٤] القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة. واذا عرفت هذا فى القوة الحافظة التى زعموا انها حافظة المعانى الوهمية، فاعرف بطلان قولهم فى الصور الخيالية انها مخزونة ومحفوظة فى الخيال الذى هو خزانة الحس المشترك بمثل ما ابطل به قولهم ان المعانى مخزونة فى الحافظة: فان الصور الخيالية اذا كانت مخزونة فى الخيال حاصلة فيه وهو خزانة النفس الناطقة وآلة لها فى استرجاعها الصور يلزم ان يكون كل ما هو حاضر فى الخزانة يكون حاضرا له، فيكون النور الاسفهبذ مدركا لجميع الصور الحاضرة فى الخيال دائما، وليس كذلك. فان كل انسان لا يجد فى نفسه عند غيبته عن تخيل زيد أمرا مدركا له اصلا، بل انه اذا حس بشئ يناسب زيدا ويتفكر فيما يناسبه انتقل فكره الى زيد، فحينئذ يحصل لذلك الانسان الذى هذا شأنه استعداد استعادة صورة زيد من عالم الذكر الفلكى والمعيد له من عالم الذكر انما هو النور الاسفهبذ المدبر.

قوله: واثبت بعض الناس فى الانسان قوة وهمية.

اقول: القوة الوهمية هى التى يدرك بها الحيوان المعانى الجزئية التى لا تحس ولا تتادى اليها من الحواس، كادراك الشاة التى فى[٦١٥] معنى الذئب، هى العداوة تقتضى الهرب. وادراك زيد فى عمرو معنى وهو الصداقة، فيقتضى الطلب. وليس المدرك لهذه المعانى الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك والخيال، فيجب اثبات قوة أُخرى تدركها، وهى الوهم، وكون هذه المعانى لم يتأد اليها من الحواس الظاهرة يدل على مغايرتها للحس المشترك والخيال.

واما القوة المتخيلة، فهى المدركة والمتصرفة من شأنها التركيب والتفصيل،

---

[٦١٤] ل: نقوشها

[٦١٥] س: ـ فى

فتركب الصور في الخيال والمعاني التي في الحافظة بعضها ببعض، فتجمع بين المختلفات وتفرق بين المناسبات وتصور ما لا يوجد في الخارج، فتركب انسانا له الف رأس وجناحان يطير بهما في الهواء ويفصل كالانسان بلا رأس ولا رجلين. ويُسمّونها عند استعمال الوهم «مخيّلة»، وعند استعمال العقل «مفكّرة»؛ ومن طبيعتها الحركة دائما يقظة ونوما، وبها يقتضي الحد الاوسط وتحاكي المدركات والهيئات المزاجية، كمحاكات السلطان بالشمس والوزير بالقمر، وتحاكي الاخلاط الغالبة عليه بالوانها، ولقائل ان يقول: ان المتخيلة المتصرفة في الصور والمعاني ان ادركتها، فقد صدر عن القوة الواحدة البسيطة ادراك وتصرف ومنعتهم ذلك وان لم تدرك فمن ليس له ادراك كيف يتصرف بالتركيب، والتحليل والتصرف فرع عن الادراك. واذا تصرفت من غير ادراك وكان فعلها طبيعيا محضا، فلا تكون على جهات مختلفة كتركيب وتفصيل؛ وان كان اراديا لها فكيف ارادة دون ادراك او لغيرها؟ فلا يكون الغير ذا ارادة كلية، اذ لا يتمكن من التركيب والتفصيل الجزئي، فلا بد من صاحب ارادة جزئية يكون له التصورات الجزئية الحاصلة والاحكام الخاصة، فيكون له الجمع والتفصيل بذاته، وحينئذ لا يفتقر معه الى اثبات المتخيلة الدال عليها التفصيل والتركيب فقط. ومحل الوهم والمتخيلة عندهم هو التجويف الاوسط من الدماغ. ولقائل ان يدعي ان الوهم والمتخيلة كليهما قوة واحدة هي الحاكمة والمركبة والمفصلة. ودليلهم على تغاير القوى، هو اختلال بعضها مع بقاء بعض او تعدد الافاعيل واختلافها. فان استدلوا على التغاير بالاول، فلا يمكنهم ان يدعوا بقاء المتخيلة سليمة دون ان يكون هناك حاكم وهمي في الجزئيات لكونهما في البطن الاوسط من الدماغ. ونحن عرفنا اختلال القوى باختلال مواضعها، وحينئذ لا يمكن اختلال احدهما مع بقاء الآخر، فلا يتم دليلهم على التغاير ولا يمكنهم الاستدلال بتعدد القوى لتعدد الافاعيل. فان القوة الواحدة جاز صدور افعال كثيرة عنها باعتبارات مختلفة. فالقوة البدنية لما كان

لها تركيب مع المواد والاعضاء وبحسب تصرفات النفس والقوى والاستعدادات البدنية تحصل عنها افعال كثيرة، وانما امتنع صدور الافعال الكثيرة عن القوة الواحدة، اذا كانت مجردة بالكلية دون ذوات العلايق. فان النفس الناطقة مع وحدتها وبساطتها اثبتوا لها قوتين: فطرية علمية وعملية[٦١٦]. وكذا الحس المشترك، هو قوة واحدة مع انه يدرك جميع المحسوسات الظاهرة الغير المدركة الا لحواس خمسة، فيجتمع عنده مُثُل جميع المحسوسات الظاهرة الخمسة، فيدركها مشاهدة على زعمهم؛ فانّا اذا رأينا بياض العسل حكمنا عليه بانه حلو؛ والحاكم بشئ على شئ، كالحكم على بياض العسل بان موضوعه حلو، يجب ان يحضره المقتضى عليه وبه، فيكون مدركا لكل منهما فان التصديق يسبقه تصور الطرفين: وحينئذ يلزم اثبات قوة تدرك جميع محسوسات الحواس الخمس الظاهرة وليس هذا الحكم للنفس لتجردها، فهو الحس المشترك. فاذا جاز ان يكون الحس المشترك، وهو قوة واحدة بسيطة مدركا للمحسوسات الكثيرة، جاز صدور افاعيل كثيرة منه متعددة. واذا جاز ذلك فلِمَ ما جوزتم مثله فى المتخيلة على ان احكام الوهم لا تخالف افعال المتخيلة ولان المتخيلة غير متمكنة من الاحكام الا عند النظر فى الصورة المخزونة فى الخيال وحينئذ لا يمكن اختلال الخيال او موضعه مع بقاء المتخيلة على افعالها وسلامتها.

قوله: ثم العجب ان منهم من قال.

اقول: ذهب بعض المشائين ان المتخيلة تفعل وتتصرف ولا تدرك: ورأى هذا القائل ان الادراك حصول صورة المدرَك فى المدرِك، فاذا لم يكن عند المتخيلة صورة ادراكية فيا ليت شعرى اى شئ تركب وتفصل ولا صورة ادراكية عندها، والصورة التى يفرضونها موجودة فى قوة أُخرى كالخيال، كيف تركبها هذه القوة وتفصلها وليس هى عندها ولا ادراك لها اصلا ؟ فالحق انه لا يمكن سلامة

---

[٦١٦] س: ـ فطرية علمية وعملية

المتخيلة وتمكنها من الاحكام الا بالصور، فلا يصح ان يقال ان الخيال او موضعه يختل مع سلامة المتخيلة وبقائها على افعالها. فالصواب ان الوهم والمتخيلة والخيال قوة واحدة وشئ واحد يعبر عنها بعبارات ثلاثة مختلفة وحقيقتها واحدة. ولك ان تسمّيها باحد هذه الاسماء الثلاثة او بما شئت بعد ان تعلم ما ذكرنا؛ ومحلها البطن الاوسط من الدماغ؛ وهذه القوة غير النفس الناطقة، فان النفس اذا حاولت التثبت على أمر من الامور كالانفراد مع الميت فى الليل مثلا، فان تلك النفس بعينها تجد فى بدنها ما يقتضى النفرة عن التثبت والكون مع ذلك ويعلم بالضرورة ان الذى يقتضى التثبت غير الذى يقتضى النفرة والهرب وان الذى يقبل بعض الاشياء الجسمية، كوجود موجود لا فى مكان ولا فى جهة ولا هو داخل العالم ولا هو خارج عنه غير الذى ينكر ذلك. فيلزم ان يكون فى ابداننا قوة أُخرى يخالف احكامها احكام النفس الناطقة، فهى غيرها بالضرورة وهى قوة جرمية لزمت عن النفس الناطقة وهى منطبعة فى الدماغ، فهى كذلك ظلمانية تنكر الانوار المجردة وتعترف بالمحسوسات دون المعقولات ومتعلقاتها؛ ومن عجايبها انها تنكر نفسها احيانا وتساعد فى المقدمات المنتجة لنقيض ما تراه، فاذا وصلت الى المنتجة نكصت راجعة منكرة لمقتضى ما سلمته.

قوله: والتذكر وان كان من عالم الافلاك.

اقول: ما ابطل القوة الحافظة بالكلية، بل ابطل ان يكون فى البطن الاخير من الدماغ قوة تخزن المعانى الوهمية وتحفظ بالبرهان المذكور ولم تبطل ان تكون هناك قوة حافظة بمعنى ان يكون فيه قوة يتعلق بها استعداد التذكر والاعادة من عالم الافلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصور والمعانى على اكمل ما ينبغى.

قوله: وقد علمت ان انطباع الصور فى العين ممتنع.

اقول: قد تقدم ان صور المرئيات ليست منطبعة فى العين بالبراهين السالفة

وذلك البرهان بعينه يدل على عدم انطباع شيئ من الصور فى الدماغ، بل الحق ان الحس المشترك والخيال وغيرهما من القوى ليست الا استعدادات ومظاهر صقالية للصور القائمة بنفسها الغير المفتقرة الى مكان وزمان ومحل، بل جميع ما يحصل فينا من الصور والمعانى انما هى مهيئة لفيض العقل الفياض الموكل بذلك.

قوله: والحق فى صورة المرايا.

اقول: هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج[٦١٧] استيفائه الى اوراق كثيرة، وقد غفل عنه اكثر الحكماء الباحثين، وهو من الاسرار المخزونة والعلوم المكنونة ونحن نشير اليه اشارة خفية فنقول: قد عرف فيما انه ليس فى الدماغ والقوى البدنية والمرايا شئ من الصور المشاهدة، فان انطباع الكبير فى الصغير غير ممكن، وتلك الصور ليست موجودة فى عالم الحس والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا فانه غير متصور ولا متخيل. وصور المرايا والخيال يشاهدها ويميز بينها وبين غيرها ويحكم عليها بالاحكام المختلفة؛ ولا شئ من العدم المحض كذلك، فالصور الخيالية والمنامية لما لم تكن عدما محضا ولا هى فى جزء من الدماغ وغيره، فتبقى ان تكون موجودة فى عالم آخر[٦١٨] يُسمّى بـ«العالم المثالى والخيالى»؛ وهو فوق عالم الحس بالمرتبة ودون العالم العقلى، فهو متوسط بينهما وجميع الاشكال المتخيلة والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك، فهو موجود فى العالم الاوسط وهو المثال؛ وصور المرايا كلها قائمة بذاتها فى هذا العالم والمرايا مظاهرها وهى معلقة لا فى مكان ولا محل والصور الخيالية ليست فى الدماغ، بل الروح الدماغى مظهرها وهى معلقة قائمة بذاتها لا فى مكان ومحل.

قوله: واذا ثبت مثال مجرد سطحى.

---

[٦١٧] س: + الى
[٦١٨] س: ـ آخر

اقول: يريد بـ«المثال المجرد السطحى» ما يشاهد من صور المرايا والتخيل. فانّا نرى صورا فى المرايا ونتخيلها وهى امثلة مجردة لا عمق لها ولا ظهور، بل هى امثلة قائمة بذاتها معلقة غير حالّة فى محل ومظاهرها المرايا؛ والتخيل الغير الحالّة فيها. والسطح العرضى الذى للمرآة لا يقوم بذاته لعرضيته ويلزم من ذلك وجود ماهية جوهرية قائمة بذاتها لها مثال عرضى والنور الفائض العرضى لا سيّما الشمسى الذى هو اكمل الانوار، كمثال وانموذج للنور التام المجرد، فافهم ذلك. فانه سر عظيم وخطب جسيم. فالاشياء الموجودة فى العالم العلوى لها نظاير واشباه فى العالم السفلى. والاشياء تعرف بالامثلة والنظاير؛ فالانوار العرضية اذا عرفت حقايقها، على ما ينبغى، فانها تعين على معرفة الانوار المجردة الجوهرية وكما ان جميع الحواس الظاهرة ترجع الى حاسة واحدة، هى الحس المشترك، فجميع ذلك يرجع الى قوة واحدة، هى النور المدبر، فالقوى البدنية الظاهرة والباطنة كلها راجعة اليه. والابصار وان كان مشروطا فيه مقابلة المُبصر للبصر الا ان الباصر هو النور الاسفهبذ الناطق. فان قلت اذا كانت الحواس كلها ترجع الى قوة واحدة عقلية، فالمشاهد للامور العقلية والخيالية، المثالية والحسية؛ والرائى لجميع المرئيات انما هو النور الناطق الاسفهبذى؛ فلم لم تر قبل المفارقة البدنية الاحوال الاخروية على ما ينبغى؛ وذلك لاشتغاله بالاحوال البدنية واحتجابه عنها بالقوى الحسية والخيالية. فان الشئ المبصَر فى ذاته قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه ابصاره لمانع من الموانع وشاغل له والشاغل فى معنى الحجاب، فاذا ضعف الشاغل البدنى والمانع الحسى بالعلوم الحقيقية والرياضات البالغة فانها تشاهد العالم العقلى وانواره المجردة على ما ادركه المتألهون، فقد جرّب اصحاب العروج الروحانى للنفس الناطقة مشاهدة صريحة اكمل واتم مما للبصر عند الانسلاخ الشديد عن العلايق البدنية والقوى الجسمانية، وهم فى تلك الحال يتبينون ان الأمور الشاهدة لهم ليست نقوشا منطبعة فى بعض القوى البدنية والارواح الدماغية، بل يجزمون

بانها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون مكان ومحل وزمان، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر الاسفهبذى الناطق. وكل مستعد لمشاهدة الانوار العقلية باعتدال المزاج. اذا جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات، اعنى القوى البدنية والامور الحسية، وتلطف بالعشق الروحانى والشوق النورانى فانه يرى انوار العالم العقلى مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات البصرية فى عالمنا هذا. فنور الانوار تبارك وتعالى، والانوار المقدسة العقلية القاهرة مرئية لا بالانوار البصرية، بل بما يناسبها من الانوار المدبرة المجردة الناطقة ومرئية برؤية بعضها لبعض لنوريتها وتجردها وعدم الحجاب بينها. فالانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها فان علومها كلها مشاهدة حضورية اشراقية بصرية وهى الرؤية الحقيقية.

واعلم ان العلم بالشئ قد يكون بالرؤية، وقد يكون بالبرهان. وقد تكون الرؤية مغايرة للعلم وقد تكون متحدة؛ والمجردات بالكلية لما لم تكن لها آلة جسمانية كان علمها نفس بصرها. فلذلك كان علمها راجعا الى بصرها لا ان بصرها راجع الى علمها فعلمها نفس بصرها لتبريها عن القوى البدنية؛ وما له قوى بدنية، فقد يكون البصر مغايرا للعالم لعلمنا بوجود نور الانوار والانوار المجردة ووصفنا لها بالاحكام العقلية؛ وقد يكون البصر فيها نفس العلم بها، كمعرفة الانسان نفسه بنفسه، فمعرفة الشئ قد تكون نفس رؤيته وقد تكون مغايرة له؛ فجميع هذه القوى البدنية اظلال لما فى النور المدبر الاسفهبذى والهيكل صنم له وطلسمه؛ والمتخيلة ايضا وان كانت قوة مدركة ليست نفس الاستعداد فهى صنم للنور المدبر الحاكم على جميع الاشياء، احكاما عقلية وحسية؛ ولولا ان لها احكاما خاصة بذاته ما حكم بان له بدنا خاصا وقوى وحواس ظاهرة وباطنة وان له تخيلا جزئيا وان له قوة متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام الخاصة الجزئية، فهذه الاشياء المذكورة من البدن وقواه الجزئية غير غايبة عن هذا النور

المدبر الناطق بل كلها ظاهرة له ظهورا مّا. والضمير في قوله «وهى الحاكمة وظاهرة لها» يرجع الى قوة النور الاسفهبذى، والتخيل لا يأخذ صورة نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتعلق بها ويتبعها من المتخيلات وصورة التخيل ليست بمحسوسة ليأخذ صورته، بل المدرك للبدن وقواه والحاكم بان له قوى جزئية يدرك بها جميع المحسوسات، وقد يدرك بها جميع المعقولات هو النور المدبر الناطق، فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس؛ وكل ما يفرق فى البدن فهو راجع الى النور المدبر العقلى الواحد، فهو ان كان له تعلق بالبدن والشوق اليه وهو غير غافل عنه وعن قواه، فهو ايضا غير غافل عن العوالم العقلية عند اعتدال مزاجه وقوة نوريته. فالنور المدبر الاسفهبذى له اشراقات كثيرة، فله اشراق على المعقول وآخر على الخيال، وغيره من القوى الباطنة الاستعدادية؛ واشراق آخر على المبصَرات المستغنى فيها عن حصول صورها فى العين. وللنور المدبر الانسانى ذكر اجمالى ان هذا الاشراق على الخيال عند تخيل الصور، كالاشراق على الابصار والمبصرات، اذ لو لم يكن للنور المدبر هذا الاشراق المذكور، بل كان المدبر له هو مجرد مثال الخيال من غير اشراق عليه، فان ادرك ان ذلك المثال مثال الخارج فيكون قد ادرك ذلك الشئ الخارج الغايب نفسه عنه دون المثال المستغنى عنه، والتقدير انه لم يدرك نفسه مع احتمال ان ذلك الشئ الخارج قد انعدم فى حالة[٦١٩] تخيله، وان لم يدرك انه مثال الخارج، فلم يكن قد ادرك ذلك الخارج الغايب عنه بمثاله، والمقدر خلافه. فلا بد وان يكون للنور المدبر اشراقات كثيرة ويكون له علم بكل اشراق، وان اشراقه على واحد منها، كاشراقه على الباقى، ولما كان ادراك البصر عبارة عن كونه حاسة نورية مع عدم الحجاب بينه وبين المستنيرات، فيلزم ان تكون النورية وعدم الحجاب فى الانوار المجردة اتم مما فى المبصرات البصرية، وهى نفس الظهور المحض. فهى ظاهرة لذاتها مظهرة لغيرها؛ فهى باصرة لجميع الموجودات ومبصرة

---

[٦١٩] س: حال

للانوار المجردة ان لم يكن مانع وشاغل عن الابصار، كما هو الحال في النفوس المجردة المتعلقة بالابدان المحجوبة بشواغلها .

قال الشيخ:

المقالة الخامسة
فى المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصول

فصل
فى بيان التناسخ[٦٢٠]

(229) النور الاسفهبذ[٦٢١] استدعاه المزاج البرزخى باستعداده المستدعى لوجوده، فله الفٌ مع صيصيته لانها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن لفقره فى نفسه ونظره الى ما فوقه لنوريته؛ وهى مظهر لافعاله وحقيبة[٦٢٢] لانواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثا عشقيا، وجذبته الى عالمها عن عالم النور البحت الذى لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات. والصيصية الانسية خلقت تامة يتأتى بها جميع الافاعيل، وهى اول منزل للنور الاسفهبذ على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الغاسق مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به، فان الغاسق انما هو من جهة الفقر فى القواهر، وكما ان الفقير يشتاق الى الاستغناء فكذا الغاسق يشتاق[٦٢٣] الى النور.

(230) قال بوذاسف ومن قبله من الحكماء[٦٢٤] المشرقيين: ان باب الابواب

---

[٦٢٠] ل: س: ـ فى بيان تناسخ

[٦٢١] ل: الاسفهبذى

[٦٢٢] ل: حقيقة. پش؛ ش: حقبة

[٦٢٣] ط: مشتاق... مشتاق. س: يشتاق ... يشتاق

[٦٢٤] ط: ـ الحكماء. پش؛ ش؛ س: + الحكماء

لحياة جميع الصياصى العنصرية الصيصية الانسية. فاى خلق يغلب على النور الاسفهبذ واى هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن اليها هو، يوجب ان يكون بعد فساد صيصيته منتقلا علاقته الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة. فان النور الاسفهبذ اذا فارق الصيصية الانسية، وهو مظلم مشتاق الى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيآت الرديئة، فتنجذب الى صياصى منتكسة لحيوانات أُخرى وجذبته الظلمات.

(231) قالوا: والمزاج الاشرف ما للصيصية الانسية، وهى اولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبذى من النور القاهر، فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهبذى[٦٢٥] ، اذ يستدعى من الواهب نورا مدبرا وتقارنها مستنسخ، فتحصل فى انسان واحد انائيتان مدركتان، وهو محال.

(232) قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية لمزاجها الاشرف[٦٢٦] النور الاسفهبذ من النورْ القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبذ من النور القاهر. فاذا انفسدت الصيصية الانسية، والنور الاسفهبد غاسق الظلمات[٦٢٧] ، لا يعلم ما ورائه[٦٢٨] . فهو بشوقه منجذب الى اسفل السافلين. والصياصى المنتكسة وعالم البرازخ ايضا[٦٢٩] متعطش، فينجذب بالضرورة الى صيصية أُخرى. فان الحكمة التى لاجلها اقترن النور الاسفهبذ بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية. والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقى من الصياصى الصامتة الى الانسان شئ، بل ينحدر من الصياصى الانسية الى الصوامت للهيآت. ولكل خلق صياصى

---

[٦٢٥] يش: ش: ط: اسفهبذ. س: اسفهبدى

[٦٢٦] يش: ش: ط: ـ لمزاجها الاشرف. س: + لمزاجها الاشرف

[٦٢٧] ط: عاشق للظلمات. يش: ش: عاشق الظلمات

[٦٢٨] ط: ماراه. س: ما وراءه. يش: ش: ـ ماورامه

[٦٢٩] س: ـ ايضا

«لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ»[٦٣٠] .

(233) وما يقال «ان عدد الكاينات لا ينطبق على عدد الفاسدات» ، فباطل. لان الانوار المدبرة المستظلمة[٦٣١] فى الازمنة الطويلة كثيرة ، وهى مندرجة فى النزول. واصحاب الحرص لا يلحقون الصياصى النملية الا بعد مفارقة صياصى انواع كثيرة متفاوتة المقدار والملايق. ولا يرتقى منها الى الانسان شئ ليلزم صعوبات فى انطباق العدد الكثير على الصياصى القليلة الطويلة الاعمار من صياصى[٦٣٢] قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا . وتنتقض العلايق بالسكرات وشدة الموت والبلايا . ولكل مرتبة كبار واوساط وصغار ، ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة : فتنتقل الى الاكبر ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة ، ثم الى الاصغر فى ازمنة متطاولة .

(234) وعند هؤلاء ما يقال «ان كل مزاج يستدعى من النور القاهر نورا متصرفا » فكلام غير واجب الصحة ، اذ لا يلزم فى غير الصياصى الانسية[٦٣٣] وما يقال انه لا يلزم ان يتصل وقت فساد الصياصية الانسانية بوقت كون الصيصية الصامتة»[٦٣٤] ليس بمتوجه ايضا : فان الامور مضبوطة بهيآت فلكية غايبة عنا ، كما يوجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا ، فكذا فى موت بعض الصياصى حياة بعض منها . هذا مذهب المشرقيين. وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لاستعداد الفيض.

(235) وقال المشاؤون «جميع الامزجة مستدعية بخواص مزاجها نفوسا

[٦٣٠] القرآن المجيد؛ سورة الحجر (١٥)، آية ٤٤

[٦٣١] ل؛ المتصرفة. يش؛ ش؛ المتفرقة، + فى بعض النسخ؛ المستظلمة

[٦٣٢] ط؛ صياص. س؛ صياصى

[٦٣٣] ط؛ الصيصية الانسية. س؛ الصياصى الانسانية. يش؛ ش؛ الصيصية الانسانية

[٦٣٤] يش؛ ش؛ ط؛ صيصية صامتة. س؛ الصيصية الصامتة

متصرفة، فيلزم فيها ما ذكرتم في الانسان». هذا مذهب المشائين.

وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، وان كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف.

وتمسّك بعض الاسلاميين بآيات من الوحى مثل قوله تعالى «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا»[٦٣٥]. وقوله تعالى «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا»[٦٣٦]. وقوله «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ»[٦٣٧]. وآيات المسخ والاحاديث الواردة فى ان الناس يحشرون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة. وكما ورد فى الوحى حكاية عن الاشقياء «رَبَّنَا أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ»[٦٣٨]. وكقوله تعالى فى السعداء «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ»[٦٣٩]، وغير ذلك. وصغى اكثر الحكماء الى هذا، الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الاشراق.

(236) واعلم أن النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء الصيصية[٦٤٠]، فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه، والا ما وُجد. ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر، فانه لا يتغير. ثم ان الشئ كيف يبطل لازم ذاته بذاته؟ ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوئه بنفسه؟ والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما. وليست حالّة في الغواسق يشترط فيها مقابلة واستعداد محل. وليس مبدأ المدبرات بمتغير، فلا تكون هى كمتعلقات حصلت

---

[٦٣٥] القرآن المجيد، سورة النساء (٤)، آية ٥٦

[٦٣٦] القرآن المجيد، سورة السجدة (٣٢)، آية ٢٠

[٦٣٧] القرآن المجيد، سورة الانعام (٦)، آية ٣٨

[٦٣٨] القرآن المجيد، سورة المؤمن (٤٠)، آية ١١

[٦٣٩] القرآن المجيد، سورة الدخان (٤٤)، آية ٥٦

[٦٤٠] پش؛ ش؛ ط: صيصيته. س: الصيصية

من احوال المدبر وحده، او مع غيره كالصقاليات، فانها مشروطة بشهود الحى الباصر. ونسبة غير النفس الفاعلية الى ما لها، كالمحل للنقوش، كانت منه أو من غيره، فاذا بطل الحال المبدأى بطلت. فالنور المجرد موجبة دائم، فيدوم. ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيآت الظلمانية؛ ففى حالة مقارنة علايق البدن كانت اولى بالعدم، لا بعد المفارقة. واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر الذى هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر.

اقول: هذه «المقالة» تشتمل على فصول نفيسة ومسائل شريفة، لا سيّما «الفصل الاول»[٦٤١]، فان فيه عبارات رائقة يتضمن معانى فائقة والفاظا فصيحة فيها معانى دقيقة. ومراده من هذا الفصل بيان احوال النفوس الناطقة بعد المفارقة البدنية، واحوال السعداء من الكاملين والمتوسطين، وانتقال نفوس الاشقياء عن الابدان البشرية الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها فى الاخلاق والافعال وغير ذلك.

واعلم ان الحكماء ينقسمون الى قسمين: الاول، هم المانعون للتناسخ والمبطلون له، كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين. فانهم يقولون ان جميع النفوس الناطقة يتجرد بعد المفارقة البدنية، فالسعداء الكاملون يتصلون بالعالم العلوى العقلى وينالون من الابتهاجات العقلية ما لا يمكن التعبير عنها كما اخبر الصادق، عنه من «نعيم الجنان» حيث قال فيها «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم؛ واما الاشقياء الناقصون، فيحتجبون عن ذلك العالم العلوى الاعلى والمحل الاسنى لجهلهم بالعلوم الحقيقية واكتسابهم الهيئات الرديئة الخلقية، فتبقى نفوسهم معذبة فى ظلمة الجهل والحجب الخلقية اما ازلا وابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق فى غاية الرداءة او يزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق الردىء ليس فى

---

[٦٤١] ل: ـ الاول «وهو «الفصل الاول» من «المقالة الخامسة» من «القسم الثانى» للكتاب. م.»

الغاية. واما الحكماء الاوائل، كهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس والهند والصين، وهم القائلون بتجرد النفوس الكاملة بعد المفارقة البدنية الى العالم العقلى المذكور. واما الناقصون، فانهم لا يتجردون للكلية بل تتناسخ ارواحهم فى ابدان الحيوانات الصامتة بحسب الهيآت الرديئة التى لهم ومناسبة اخلاقهم لاخلاق الحيوانات المنتقلة اليها.

ومن القدماء من يقول بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة وهم المترفون بـ«التناسخية»، فانهم يزعمون ان النفوس جرمية دائمة الانتقال فى الحيوانات وهؤلاء اضعف الحكماء، واقلهم تحصيلا. وكان المبطلون من الحكماء انما يبطلون هذا المذهب الذى هو فى غاية الفساد فانه ان كان مرادهم بكون النفوس جرمية انها منطبعة فى الابدان دائمة الانتقال فى الحيوانات وغيرها من الاجسام، فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر؛ وان ارادوا بجرميتها تجردها، وانها مع ذلك دائمة الانتقال فى الابدان من غير خلاص الى العالم العقلى، فهو باطل. اذ العناية الالهية تقتضى اتصال كل ذى كمال الى كماله وكمال النفس الناطقة العلمى صيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات؛ والعملى تجردها عن العلايق البدنية، فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا، وهو محال.

وابتدأ الشيخ بتقديم رأى الاقدمين وهم القائلون بجواز التناسخ الذى هو عبارة عن انتقال نفس الانسان او غيره من الحيوانات عن تدبير بدنها الى تدبير بدن آخر من نوعها او من غير نوعها، وبينهم اختلاف فى الانتقال، فبعضهم جوّز انتقال نفس الانسان الى نوع البدن الذى انتقلت منه فقط دون غيره من الانواع؛ وبعضهم جوّزه فى غير نوع الانسان من انواع الحيوانات دون النبات والمعادن؛ وآخرون جوّزوا الانتقال الى الحيوان والنبات فقط؛ وآخرون جوّزوا ذلك فى الحيوان والنبات والمعادن.

ويُسمّون انتقال النفس من البدن الانسانى الى بدن انسانى آخر «نسخا»؛ والى بدن حيوانى «مسخا»؛ والى البدن النباتى «فسخا»؛ والى الجمادى «رسخا». وصاحب اخوان الصفا يميل الى جواز انتقال النفوس الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة، او قصيرة، الى ان تزول الهيآت الرديئة ثم تنتقل منها الى العالم الفلكى الخيالى.

والشيخ قرر فى الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من يقول بجواز التناسخ من البدن الانسانى الى ابدان الحيوانات الجائز انتقال بعضها الى بعض دون النبات والمعادن. وقد مال كل حكيم فاضل متأله الى هذا الرأى من فارس وبابل واليونان والهند. فيقولون: ان النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة البدنية بالكلية وتتصل بالعالم العقلى المحض ولا يجوزون النقل فى هذه النفوس، ويوجبون النقل فى غيرها من النفوس: فالسعداء غير الكاملين لا يتخلصون بالكلية، بل تنتقل علاقتهم الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية على ما سيأتى تفصيله.

اذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم ان النفس الناطقة لما كانت حادثة بحدوث البدن، فان المزاج البدنى باستعداده الخاص استدعى وجودها وتعلقها بالبدن، فاذا تعلقت به وتصرفت فيه بالامر والنهى ووصل اليها بسببه لللذات البدنية والراحات الجسمانية، من الاكل والشرب والنكاح والملبس والفرح وغير ذلك من اللذات الجسمية، الفت البدن لذلك وعشقته ومالت بكليتها اليه لانه هو الذى استدعى وجودها من العقل المفارق. وكان ايضا علة تعلقها بالبدن فقرها فى نفسها، لأنها بالقوة فهى مشتاقة الى ان تصير بالفعل وذلك غير حاصل الا بالتعلق البدنى، وكان مع ذلك لها نظر الى ما فوقها من العوالم العقلية والذوات المقدسة لانها نور مجرد فى نفسها فلا ينقطع عنها النظر الى عالم الانوار المناسب لها. ثم لما كان البدن مظهرا لافعالها ومترجما لاقوالها وحقيبة جامعة لانوارها العرضية التى فى الارواح

النفسانية والحيوانية ووعاء لآثارها الروحانية والجسمانية معسكرا لقواها ، وكانت القوى البدنية الظلمانية حياتها ولذاتها بالتعلق البدنى ، فلا جرم عشقت النفس القوى البدنية وتشبثت القوى بالنفس تشبثا عشقيا وجذبتها الى عالمها البرزخى عن العوالم النورية المحضة فانقطع شوقها وعشقها عن عالم النور ومعدن السرور الى العالم الظلمانى. ولما كان البدن الانسانى فى مزاجه اصلح الامزجة واعدلها وخلقته تامة يتأتى بها جميع الاعمال والافعال على الوجه الاتم ، واستعداده لقبول الفيض العقلى اعظم من سائر الابدان. فالبدن الانسانى اول منزل من منازل النور الاسفهبذ النفسى وحافظا لما قبل من الاضواء العقلية على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ ، فان النور الاسفهبذ لما كان حادثا فاول حدوثه تعلقه انما هو بالابدان الانسانية ، فهى اول المنازل والتعلقات البدنية. ولما كانت الجواهر الغاسقة قبل التعلق البدنى ميتة لا حياة لها ولا ظهور ولا حركة الا بالانوار الجوهرية والعرضية ، فكل جسم فهو فى ذاته مظلم فهو مفتقر بطبعه الى نور عارض ليظهره والى نور مجرد يحيى به ويدبّره. والابدان الانسانية على رأى هؤلاء الحكماء الافاضل هى التى يفيض عليها العقل المفارق النفوس الناطقة دون غيرها من الابدان الحيوانية ومنها تنتقل النفوس بعد المفارقة الى ساير الابدان الحيوانية عند عدم تحصيل الكمالات العقلية. والحيوانات غير مستعدة لقبول الفيض الجديد ، بل يستعد فيض النفوس الناقصة المفارقة للابدان الانسانية ، ويُسمّون البدن الانسانى «باب الابواب» ، لان منه تصدر النفوس الانسانية واردة على جميع ابدان الحيوانات.

قال الحكيم الفاضل بوذاسف الهندى ، وقيل انه من الباب العتيقة ، وكان عالما بالادوار والاكوان واستخرج سنى العالم ، وهى ثلاثمائة الف وستون الف سنة ، وفى نصفها يقع الطوفان؛ وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لطهمورث الملك. وكذا قال سبعة من المشرقيين من حكماء فارس وبابل والهند والصين ، وغيرهم من

اهل الذوق، ان باب الابواب، اعنى البدن الانسانى، هو السبب فى حياة جميع الابدان العنصرية الحيوانية لانتقال النفوس التى لم تستكمل بالكمالات العقلية اليها فاى خلق غلب على النور المدبر الاسفهبذى من الاخلاق الرديئة عند تعلق البدن؛ واى هيئة ظلمانية تمكن فيه وركن اليها اقتضى ان يكون بعد المفارقة البدنية منتقلا عنه بسبب الاخلاق والهيئات الرديئة المكتسبة عند التعلق الى بدن حيوانى مناسب لتلك الاخلاق والهيآت الحاصلة فى ذلك النور المدبر.

فان النور الاسفهبذ، اذا فارق البدن الانسانى ولم يكتسب فيه الكمالات العقلية والهيآت الخلقية الفاضلة، بل اكتسب فيه اضداد ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة، فلا يشتاق الى المبادى النورانية والامور العقلية، بل شوقه الى ما تمكن فيه من الهيآت الظلمانية والآثار الجسمانية، فينجذب لذلك بعد الموت الى بعض الحيوانات المنتكسة الرؤوس التى اخلاقها مناسبة الى تلك الهيآت الرديئة البدنية المتمكنة فى ذاته. فان الهيئات الحاصلة فى النفس المتمكنة فيها بسبب العلاقة البدنية تصير لها ملكات لازمة وهيآت رديئة ثابتة بحيث تنزل منها منزلة الفصول الذاتية المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد المفارقة، ولولاها لبطلت ذاتها، اذ لا بد لها من هيئة فاصلة او رديئة تمتاز بها عن غيرها من النفوس المشاركة لها فى النوع؛ واذا لم تتمكن النفس بسبب الهيآت الرديئة من المفارقة البدنية بالكلية واتصالها بالعالم العقلى لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحانى والشوق النورانى المقتضى للانجذاب الى تلك العوالم العقلية، فلا بد من انجذابها الى العالم السفلى، والصقع الظلمانى، وتعلقها بما يناسبها من الحيوانات التى فيها تلك الهيآت الظلمانية، فتجذبها تلك الهيآت الرديئة الى عالمها الظلمانى.

ولما كان البرزخ الانسانى اعدل الامزجة واشرفها كان اولى بقبول الفيض العقلى الجديد من المفارق من غيره من الحيوانات المنتكسة الرؤوس، فلا يلزم ان ينتقل اليه شئ من النفوس، لان المزاج الاشرف يستدعى من العقل المفارق نفسا

مجردة مدبرة، فلو جاز ان ينتقل اليه نفس أُخرى مستنسخة من بعض الحيوانات الصامتة لزم ان يحصل للانسان الواحد نفسان مدركتان مدبرتان، وهو محال. ولا يلزم من كون المزاج الانسانى الاشرف يستدعى النفس الاشرف من المفارق ان يكون المزاج الاخس الذى للحيوانات الصامتة مستدعيا لها، بل الحق ان الحيوانات المنتكسة تستدعى بخواص امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها انتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيآت الرديئة، فان اكتسبت النفس الهيآت الرديئة فى الكم والكيف: وان كانت ضعيفة فتتعلق بالحيوانات الكائنة فيها تلك الهيآت الرديئة ضعيفة: وان كانت متوسطة، فبالمتوسط. فان النفس المفارقة العاشقة للامور الجسمانية والشهوات الظلمانية والعلايق الغضبية الجاهلة بالجواهر النورانية لشدة شوقها الى العالم الظلمانى تنجذب الى اسفل سافلين ومأوى الغافلين فان الابدان الحيوانية لما لم تكن مستعدة لفيض الانوار المجردة، بل نفوسها مستقلة اليها من الابدان الانسانية، فهى متعطشة بطبعها الى الانوار المدبّرة لها ومشتاقة الى التشبث بها، فهى بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى جاذبة لها والنفوس بما فيها من الهيآت الرديئة المناسبة لامزجتها منجذبة اليها ومائلة نحوها، اذ الحكمة التى وجب لاجلها تعلق النفس بالبدن من الافتقار الى الاستكمال بعد باق، اذ الكلام انما هو فى النفوس الناقصة فيجب لذلك ان تتعلق بالابدان الحيوانية الصامتة المناسبة لهيآتها الرديئة دون ارتقاء الى الابدان الانسانية بل الانجذاب انما هو من الابدان الانسانية الى جميع الحيوانات الصامتة بحسب المناسبة الخلقية.

ولكل واحد من الاخلاق المذمومة والهيآت المنكّسة الرديئة نوع من الحيوانات الصامتة المنتكسة الرؤوس، وبحسب شدة كل خلق وضعفه وما ينضم اليه من باقى الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن ضبطها وحصرها الا لله تعالى. والمبادى العقلية تختلف تعلق تلك

النفوس الموصوفة بخلق مخصوص يبعض اشخاص ذلك النوع من الحيوانات المتنكسة. فان النوع من الحيوانات الصامتة المناسبة[٦٤٢] للبشر، انما هو الكلب واشباهه. وانت ترى بعض الكلاب اشرّ من بعض وعذابه اشد من عذاب غيره، ممن هو اقل شرا وتبعهم هذا اكثر: فان بعض كلاب الصيد لها الجلال الابريشم والمفارش الحسنة والمآكل اللذيذة والمساكن الطيبة، حتى ان بعض الكلاب يجلس مع الملك على سريره ويشاركه فى مأكله وليس ذلك الا لان خلق الشر الموجب للتعلق بابدان الكلاب له حد معين من الشدة والضعف اذا بلغت النفس اليه تعلقت بابدان الكلاب. ثم بحسب شدة ذلك الخلق وضعفه وما ينضم اليه من الاخلاق الرديئة والمحمودة[٦٤٣] يختلف التعلق بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة المعذبة والمنعمة بحسب تراكيب الاخلاق المحمودة والمذمومة بعضها مع بعض وكذا الحكم فى باقى الاخلاق بالنسبة الى باقى الحيوانات الصامتة.

وقد اشير فى المصحف المكرم فى مواضع الى هذا، كقوله عز وجل «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»[٦٤٤]؛ وقوله تعالى «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا»[٦٤٥]؛ وقوله عليه السلام «انما هى اعمالكم ترد اليكم». ولما اختلف كل واحد من الناس فى تحصيل الاخلاق المذمومة وكذلك اختلفوا فى تراكيبها وفى شدتها وضعفها، فكذا يختلف ذلك فى الحيوانات الصامتة. فان اخلاقها كلها انما هى واردة اليها ومستفادة من المنزل الاول، الذى هو الانسان. فاخلاق جميع الحيوانات موجودة فى الانسان سائرة[٦٤٦] منه الى جميع الحيوانات، فلكل خلق ابدان انواع تختص بذلك الخلق، كخلق التكبر والشجاعة

---

[٦٤٢] س: الحيوان الصامة المناسب

[٦٤٣] س: محمودة

[٦٤٤] القرآن المجيد: سورة الزمر (٣٩)، آية ٤٨

[٦٤٥] القرآن المجيد: سورة المؤمن (٤٠)، آية ٤٠

[٦٤٦] س: سارية

المناسبة لابدان الاسود والجن[٦٤٧] ؛ والروغان المناسب لابدان الثعالب ؛ والمحاكاة والسخر[٦٤٨] لابدان القرود ؛ والعتك والسلب واللصوصية لابدان الذئاب ؛ والعجب لابدان الطواويس ؛ والحرص والشهوة للخنازير ؛ الى غير ذلك مما يطول ذكره ، فلكل باب منها ، اى خلق ، جزء مقسوم ، اى نوع من انواع الحيوانات واشخاصها .

قوله: وما يقال ان عدد الكائنات .

اقول: هذا وجه للمشائين فى ابطال التناسخ ، وتقريره: لو كان التناسخ حقا فالنفس المفارقة لبدن اذا اتصلت ببدن آخر بالتناسخ ، فاما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد الاول ، او قبله او بعده . فان كان الاول ، فاما ان يكون الثانى حادثا فى تلك الحال او قبله . فان حدث فى تلك الحال فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة مساويا وجب اتصال كل فناء بدن بكون بدن آخر ، وان يكون عدد الكائنات البدنية بعدد الفاسدات منها ، وهما محالان . وان كان عدد النفوس اكثر لزم ان تجتمع النفوس الكثيرة على البدن الواحد فان كانت متشابهة فى استحقاق الاتصال به وجب ان يكون الكل متصلا ببدن واحد وقد عرفت بطلان تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد ، او تتمانع وتتداخل ، فينبقى الكل غير متصل من بعد فساد البدن الاول والمفروض اتصالها . وان اختلف النفوس فى استحقاق الاتصال لزم اتصال بعض النفوس به دون الآخر ، وهو خلاف الفرض . وان كان عدد النفوس المفارقة اقل من عدد الابدان فان اتصلت النفس الواحدة بابدان كثيرة حتى يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر وانها تتصل ببدن واحد دون الابدان الاخرى المستعدة لاتصال النفس بهما ، وهما محالان ؛ او يكون البعض منها يتصل ببعض الابدان وتحدث نفوس أُخرى مع المفارقات للبعض الآخر ويلزم

---

[٦٤٧] س: الجبن

[٦٤٨] س: السخرية

اما ان تتصل تلك النفوس ببعض الابدان دون الآخر من غير وجود سبب يقتضى التخصص بالاتصال، ويكون اتصال النفوس الحادثة للبعض الآخر دون اولية، وهما ايضا محالان؛ وان اتصلت النفس المفارقة ببدن حادث قبل حال المفارقة: فان كان للبدن نفس أُخرى، فيحصل لبدن واحد نفسان، وهو محال. وان لم يكن له نفس أُخرى لزم تعطل البدن المستعد لقبول النفس، وهو محال. وان كانت النفس متصلة بالبدن الثانى بعد المفارقة بزمان، فيلزم ان تكون فى الزمان الذى قبل الاتصال معطلة عن التعلق. واذا جاز التعطل زمانا جاز فى جميع الازمنة فلا يحتاج الى القول بالتناسخ. فلو كان التناسخ حقا، لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثانى اما حال المفارقة، او قبلها او بعدها؛ والكل باطل، فالتناسخ باطل.

والجواب عما ذكره من عدم التطابق وعدم وجوب اتصال كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات بعدد الفاسدات. فان هذا لا يتوجه على رأى اهل التناسخ القائلين بضبط الامور العنصرية لهيآت فلكية وحركات علوية غائبة عنا ونحن غير مطّلعين على اسرارها، بل يخفى علينا اكثر آثارها وحينئذ يجوز ان يجب التطابق بقانون مضبوط فى العناية الاولى. ولم نطّلع على ذلك لغموضه على القوى البشرية، كما يجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض حتى لا يبقى المال معطلا بينهما، فكذا يجوز ان يجب بموت بدن حياة آخر لئلا يتعطل بعض النفوس المفارقة عن التعلق زمانا بين البدنين. واما عدم التطابق بين النفوس المفارقة والابدان الكائنة، ففيه نظر؛ فانه يجوز ان لا ينتقل جميع النفوس الحيوانية الصامتة الى غير[٦٤٩] الانسان، بل البعض وحينئذ تطابق عدد النفوس المفارقة للابدان الكائنة، وكذلك يجوز ان تنتقل النفوس من بعض النبات الى الانسان او من بعض الحيوان والنبات دون كلها. سلمنا ان الانتقال الى الانسان من جميع الحيوانات والنبات الا ان الانتقال اليه لا يكون اليه ابتداء دون توسط

---

٦٤٩ س، + غير

بعضها ، فانه يجوز ان ينتقل النفس الى النبات او الحيوان ولا تتصل الى الانسان الا بعد التردد فى اطوار كثيرة حتى انه يكون بين البدن الانسان الذى اليه الانتقال، وبين الحيوان والنبات الذى منه الانتقال مراتب كثيرة من الانواع الحيوانية او النباتية ينتقل فيها ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بتلك الابدان فان قوى المزاج صحيحة ، فمدة بقائه كثيرا ، كالفيل الذى ربما عاش قريبا من خمسمائة سنة ، وان كان بالعكس كان مدة بقائه قليلا ، كالذباب واشباهه ، ولا يمكن ان تنضبط عندنا مدة هذه الانتقالات فى الانواع الكثيرة ولا مدة للرجوع منفصلا بل يعمله مجملا ، وحينئذ يجوز التطابق ولولا رجوع النفس فى الازمنة الطويلة ما انقلبت منه لامتنع تطابق النفوس المفارقة والابدان الكائنة عند عدم الفيض الجديد والتخلص عن الابدان ؛ لكن الفيض الجديد غير منقطع مع خلاص بعض النفوس عن الابدان الى العالم العلوى . وايضا يجوز انتقال النفوس الانسية عن ابدانها الى بعض الحيوانات دون الكل لاستعداد بعضها لقبول الفيض الجديد من المفارق واقتصار البعض على ما ينتقل اليه من الهياكل الانسية التى لم تستكمل نفوسها فيها ، فهى لنقصها تفتقر الى العلاقة البدنية ، وهم الاشقياء ، ولا ينتقل اليهم من كل بدن انسانى والنفس المفارقة التى قد يمكن فيها بعض الاخلاق الرديئة كالحرص مثلا لا يتعلق بالابدان النملية الا بعد التعلق بانواع الحيوانات العظيمة المقدار الموجودة فيها هيئة الحرص ينتقل من الاكبر الى الاوسط والاصغر على التدريج حتى ينتهى فى الاخير الى الابدان النملية ، ثم الى ما هو اصغر منها الموجودة فيها هيئة الحرص . فاذا بلغت الى اصغر الحيوانات زالت تلك الهيئة الرديئة عن النفس بالكلية وحينئذ يفارق عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلايق البدنية الناقصة لسكرات الموت وشدته وكثرة البلايا والمصايب . ولكل خلق من الاخلاق الموجودة فى مرتبة من مراتب الانسان انواع مختلفة من الحيوانات مترتبة بالكبر والصغر والتوسط ؛ ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من

الحيوانات المتكسة الصامتة لشبههم خلقا وعيشة، كالجند من الاتراك التى تشبه خلقتهم وعيشتهم اخلاق السباع، لا جرم بعد الموت ينتقلون اليهم على التدريج الى الاكبر على المراتب ثم الى الاوسط كذلك، ثم الى الاصغر على المراتب فى ازمنة طويلة. واذا فارقت النفس للحيوانات الصغيرة دون التطهر من ذلك الخلق الردئ تتعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق ومن العالم المثالى على التدريج الى ان يزول فحينئذ ترقى الى عالم الجنان.

وهذا الجواب الذى ذكرنا على لسان اهل التناسخ يصح ان يكون جوابا لمن يقول بالانتقال الى الحيوان والنبات والمعادن، ويصح ان يكون جوابا لمن يقول بصحة الانتقال الى الحيوان والنبات دون المعادن، ولمن يقول بالنقل الى الحيوانات فقط دون غيرهم كما هو رأى صاحب الكتاب. فان المعادن والنبات لا حس لها ولا حركة ارادية، فلو تعلقت بها النفوس المستنسخة لتعطلت بالانتقال اليها عن اكتساب الكمال العقلى ولم تزل الاخلاق الرديئة، فان الحكمة التى لاجلها وجب التعلق انما هو تحصيل الكمال العلمى والعملى ولا يمكن ذلك الا بالتعلق بالابدان الحيوانية الحساسة لنزول الرذايل الخلقية وغيرها بالعذاب والعقاب وشدة الموت والمصائب باستعمال الابدان الحيوانية، وذلك هو طبقات النيران. فهذا تفصيل ما ذكره فى الكتاب من مذاهب المشرقيين. وربما جوّزوا النقل فى غير الانسان من الحيوانات الصامتة من شخص الى مشاكله من نوعه بشرط ان لا يلزم من ذلك المزاحمة التى فى الانسان؛ فان الانسان لما كان مستعدا لقبول الفيض الجديد العقلى من المفارق فلو جاز انتقال نفس مستنسخة اليه وأُخرى فائضة لازدحم على البدن الواحد نفسان، وهو محال. فهذا معنى قوله: «ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لاستمداد الفيض».

قوله: وقال المشاؤون.

اقول: ذكر جماعة الاشراقيين ان استحقاق البدن الانسانى بمزاجه الخاص

الحادث لحدوث نفس ناطقة لقبول نور الشمس عند عدم الحجاب. وكل[٦٥٠] بدن حدث له مزاج يستحق به حدوث نفس ناطقة وجب افاضة المفارق عليه من غير تخلف. فلو صحّ النقل وتعلقت به نفس مستنسخة مع استحقاق البدن بمزاجه الخاص حدوث نفس من المفارق ولا يمنع حدوث هذه النفس المفاضة وجود نفس أخرى لا تتعلق ببدن، كما لا يمنع قبول الجسم لنور الشمس قبوله لنور الكواكب؛ وحينئذ يجب ان يحصل لبدن واحد انسانى نفسان: مفاضة ومستنسخة، وذلك محال. ولا يشعر الانسان الا بنفس واحدة وهذا انما يكون فى الانسان دون غيره من الحيوانات الصامتة والمتنقلة اليها النفوس المستنسخة المفارقة للابدان الانسانية على التفصيل المذكور.

واعترض المشاؤون على هذا وقالوا: اذا استدعى المزاج الانسانى النفس من المفارق وجب استدعاء جميع الامزجة بخواص امزجتها نفوسا مدبرة لها متصرفة فيها، وحينئذ يلزم فيها ما ذكرتم فى الانسان، ويلزم من ذلك بطلان التناسخ فى الحيوانات كما ابطلتموه فى الانسان. فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة عليه من العقل وكان التناسخ فيها حقا، فانتقلت اليه نفس مستنسخة وأخرى مفاضة، فاجتمع على البدن الواحد الحيوانى نفسان، وذلك محال.

وقد قرّ ما يصلح لجواب هذا: فان المزاج الانسانى، الذى هو اعدل الامزجة واشرفها، لا يلزم من استدعائه لنفس ناطقة من المفارق، استدعاء امزجة الحيوانات الخسيسة ذلك، فيجوز اختلاف الاستعدادات ويكون منها ما يناسب النفس المفارقة من الانسان ومنها ما يستحق لافاضة النفس الجديد من المفارق، كالانسان المستحق بالمزاج الخاص الاشرف ذلك، فسقط اعتراض المشائين. وقد نقل عن ارسطوطاليس انه رجع عن رأيه فى ابطال التناسخ الى رأى استاده افلاطون

---

[٦٥٠] س: فكل

الالهی وسائر الحکماء الاقدمین، وهو[٦٥١] المشهور فی کتبه من التناسخ لمصلحة سیاسیة، او یکون النظر اداه الی ذلك، فجوّز التناسخ بعدما کان منعه: فالمشهور فی کتب المشائین منع التناسخ، وان کان کل مذهب للحکماء وملة للملیین، فللتناسخ فیها قدم راسخ. واکثر الهند والصین وقدماء فارس وبابل ویونان، کافلاطون ومن قبله من الحکماء، کسقراط وفیثاغورس وانباذقلس، ومن یتبعهم کهرمس واغاثاذیمون، کلهم قائلون بالنقل وان اختلفوا فی جهات النقل فی الحیوان فقط، او فیه: وفی النبات او فیهما؛ وفی المعادن، کما مرّ تفصیله.

قوله: وتمسك بعض الاسلامیین.

اقول: آیات کتب الله الدالّة علی صحة النقل کثیرة، کقوله تعالی: «إِنَّ ٱلَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیَاتِنَا وَٱسْتَکْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَاءِ وَلَا یَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ یَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِی سَمِّ ٱلْخِیَاطِ»[٦٥٢]. وذلك انما یکون بان تنقل نفوس هؤلاء بالتناسخ الی الابدان المندرجة بالصغر فی الازمنة الطویلة حتی تصل الی الحیوانات الشمریة، کدود الخل وغیره، وهی الداخلة فی سم الخیاط؛ وقوله تعالی «کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَیْرَهَا»[٦٥٣]، ای کلما نضجت جلودهم بالفساد بدلناهم جلودا غیرها بالکون؛ وقوله «وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی ٱلْأَرْضِ وَلَا طَآئِرٍ یَطِیرُ بِجَنَاحَیْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُکُمْ»[٦٥٤]، یعنی ان بنی آدم امم واصناف وطوایف لهم مراتب فی الاعمال والصناعات والعلوم، وکل دابة وطیر فیرجع الی بعضها فمنها صدر الی هذه الصور؛ وقوله «وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِیرَ»[٦٥٥]، ای مسخناهم فیها وعبدة الطاغوت هم عبید الدنیا والمستخدمون فیها من الاعمال، کالخیل والابل والبغال

---

[٦٥١] س: + بقی
[٦٥٢] القرآن المجید: سورة الاعراف (٧)، آیة ٤٠
[٦٥٣] القرآن المجید: سورة النساء (٤)، آیة ٥٦
[٦٥٤] القرآن المجید: سورة الانعام (٦)، آیة ٣٨
[٦٥٥] القرآن المجید: سورة المائدة (٥)، آیة ٦٠

والحمير والبقر والغنم والجواميس وغير ذلك؛ وقوله «قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»[٦٥٦] بعد المفارقة البدنية على النور وجميع آيات المسخ تصريح فى صحة وقوع النقل؛ وقوله «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»[٦٥٧]. يعنى ان شهادة يد الكلب ورجله وصوته الذى هو بواسطة لسانه يشهد بعمله الشئ الذى هو الشر، وكذلك غيره من الحيوانات تشهد اعضائه باعمالها السيئة؛ وقوله «وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا»[٦٥٨] الآية؛ وقوله «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ»[٦٥٩] الآية، وقوله «رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ»[٦٦٠]؛ وقوله تعالى فى حق السعداء «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ»[٦٦١] لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة لغلبة الهيآت المحمودة والاخلاق المرضية عليها، وغير ذلك من الآيات الكثيرة فى القرآن والاحاديث، كقوله عليه السلام «يحشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة»، اى انهم يختلف صورهم الحيوانية المنتقلون اليها بحسب اختلاف اخلاقهم؛ وقوله: «كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون». واحاديث المسوخ مشهورة وصغى أكثر الحكماء ومال الى هذا الرأى بعد اتفاقهم على خلاص الانوار الاسفهبذية المدبرة الطاهرة من نجاسات الجهل والاخلاق السيئة بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الى عالم الانوار العقلية دون النقل. ثم ذكر بعد ذلك ما يقتضيه ذوق حكمة الاشراق، وهو ذوقه وذوق من تقدمه من افاضل الحكماء واصحاب الكشف والبحث والتفتيش.

---

[٦٥٦] القرآن المجيد، سورة الاعراف (٧)، آية ١٦٦

[٦٥٧] القرآن المجيد، سورة النور (٢٤)، آية ٢٤

[٦٥٨] القرآن المجيد، سورة فصلت (٤١)، آية ٢١

[٦٥٩] القرآن المجيد، سورة الاسراء (١٧)، آية ٩٧

[٦٦٠] القرآن المجيد، سورة المؤمن (٤٠)، آية ١٠

[٦٦١] القرآن المجيد، سورة الدخان (٤٤)، آية ٥٦

قوله: واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم.

اقول: قبل ذكر احوال الكاملين والسعدا بعد المفارقة، ذكر بقاء النفوس الناطقة بعد فناء ابدانها واقام البرهان على ذلك لان بقائها بعد المفارقة على الاحوال الفاضلة مبنى على اصل بقائها. فالانوار المجردة المدبرة لا يمكن عدمها وبطلانها. اذ لو امكن ذلك، فاما ان يكون لذاتها او لغيرها؛ لا جائز ان يكون لذاتها والا لم يكن وجودها الوجوب مقارنة وجود المعلول لوجود العلة التامة، ولما وجدت الانوار المدبرة فليست تقتضى عدم نفسها ولا يبطلها ويعدمها موجبها وعلته العقلية، وهو النور العقلى القاهر، فانه دائم البقاء على افضل الاحوال غير متغير ولا متبدل، فلا يمكن ان ينعدم بوجه من الوجوه. ثم هذه الانوار المدبرة هى اشعة العقل المفارق الازلى الابدى الغير المتغير وهى لازمة له غير منفكة عنه، فكيف يبطل لازم ذاته بذاته؟ وكيف تبطل اشعته واضوائه بنفسه مع وجوبها[٦٦٢] ودوامها باستمرار دوامه؟ ولما لم يكن بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عن المحل لجوهريتها، والمكان لتجردها عن المواد الجسمية، فلا يبطلها غيرها. فان ذلك الغير اما وجودى او عدمى: فان كان وجوديا مقارنا لوجود النفس، لم يكن علة تامة لبطلانها والا لبطلت من اول وجودها؛ وان لم يكن وجودها مقارنا لوجود النفس فيلزم ان يكون لعدم ذلك الأمر مدخل فى بقائها، ووجوده علة لبطلانها فمند وجوده ان ابطلها بممانعتها او[٦٦٣] مزاحمتها على محل او مكان، فهو محال، فان ذلك انما يصح فيما له محل، كالاعراض او مكان كالاجسام.

والانوار المدبرة جواهر مجردة وان ابطلها لا بممانعة ومزاحمة بنفسه، بل استدعى وجود ممانع ومزاحم، فهو محال ايضا. اذ الشئ اذا امتنع وجوده كان وجود ما يوجب وجوده ممتنعا؛ ولما كان وجود الممانع والمزاحم على المحل والمكان

---

[٦٦٢] ل: + به

[٦٦٣] س: و

ممتنعا على الانوار المدبرة، فوجود ما يوجب وجود المانع والمزاحم ممتنع ايضا . وان كان المعدم للانوار الاسفهبذية أمرا عدميا ، فهو اما عدم مّا لوجوده مدخل فى وجودها ؛ او ليس لوجوده مدخل فى وجودها ، والثانى محال. فان ما ليس لوجوده مدخل فى وجود الشئ لا تقتضى عدمه عدم ذلك الشئ ، والاول ايضا محال. اذ يمتنع ان يكون ذلك هو العلة الفياضة لوجودها فانها ممتنعة العدم؛ وان كان المبطل شرطا فلا جائز ان يكون جواهرا ، اذ الجوهر المباين للانوار المدبرة لا علاقة بينه وبينها . فلا يلزم من عدمه عدمها . وان كان عرضا ، محله تلك الانوار، فاعراضها هى الادراكات والافعال والانفعالات النفسانية الحاصلة بمشاركة البدن، كالغضب والشهوة وغيرهما : فان كانت هذه الاعراض العدمية مبطلة لها عند وجود العلاقة البدنية، فالاولى ان تكون تلك الاعراض العدمية المبطلة لها عدم كمالاتها وحينئذ وجب ان لا تبقى الخالية عن الكمالات مع البدن اصلا ، كما لا تبقى بعد الموت، وليس كذا . ولو وجب ان لا تبقى مع الاعراض المنافية للكمالات، كالجهل والاخلاق الرديئة وليس، وان كانت مبطلة لها بشرط قطع العلاقة، فعلاقتها بالابدان لما لم تكن لعلاقة الاعراض بمحالّها ، والاجسام بامكنتها ، بل اضافة تابعة لوجود البدن؛ والاضافة اضعف الاعراض لتغيرها مع عدم تغير ما له الاضافة. فلا يكون انقطاع العلاقة مبطلا لها ، اذ يمتنع ان يتقوم الجوهر باضعف الاعراض. فقطع العلاقة لا مدخل لها فى عدم الانوار المدبرة وما عداها من الاعراض الباقية مضادة لكمالاتها ، او غير متضادة، لا تكون مبطلة للانوار المدبرة بسبب قطع العلاقة ، بل ان كان شئ منها مبطلا لذاتها فلا يختلف التأثير فى الابطال بوجود العلاقة وعدمها .

ولنرجع الى الفاظ الكتاب ، فقوله بـ«الانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل»، اى ليست اعراضا ، تفتقر الى محل، كالاعراض الجسمانية الباطلة

بالمزاحمة[٦٦٤] على المحل، كالسواد الذى يبطله البياض عند مزاحمته له، فيحل فى محله ولا كالاجسام المزاحمة على الامكنة المبطل والمخرج بعضها بعضا عن بعضها؛ وليست حالة فى الفواسق الجسمانية ليشترط فى بطلانها مقابلة الاعراض، كالحرارة المبطلة للبرودة المقابلة لها مقابلة الضدين، او يشترط فى بطلانها ايضا استعداد محل. فان البرودة الحاصلة فى الماء تبطل عند استعداد مادة الماء لخلع الصورة المائية، وليست الصورة الهوائية هذا من جهة القابل؛ واما من جهة الفاعل، فانه ليس مبدأ الانوار المدبرة، وهو العقل المفارق، بمتغير، ليلزم منه تغير الامور المدبرة وبطلانها. فلا تكون الانوار المجردة المدبرة كمتعلقات حصلت من احوال المدبر، كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة فى الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الاسفهبذية وحدها الباطلة ببطلان العلاقة البدنية؛ او تكون حاصلة من المدبرات واحوالها مع أمر آخر، كالصور الحاصلة فى المرايا الصقلية؛ فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروط بالمقابلة وشهود الحس الباصرة الباطلة ببطلانها او بطلان احدها. وليست نسبة الانوار المدبرة الى علتها هذه النسبة ليتصور بطلانها كما تصور فى الاشياء المذكورة.

قوله: ونسبة غير النفس الناطقة.

اقول: معناه انه ليس نسبة العقل الفاعل للنفس الناطقة، كنسبة غير النفس من الاعراض والآثار الحاصلة فى المحل من النقوش وغيره، سواء كان الفاعل لتلك النفوس والآثار هو نفس المحل او غيره. فانه اذا بطل الحالّ الذى هو مبدأ النفس او غيره بطل النفس بخلاف الانوار المجردة الاسفهبذية، فان علتها دائمة الوجود لا يمكن عدمها ولا قابل لها فى ذاتها لتمكن عدمها عند بطلان الاستعداد، بل هى دائمة بدوام العلة الفيّاضة لها. ولو كانت الانوار المدبرة قابلة العدم لوجب ان يكون انعدامها بسبب الهيئات الظلمانية الجسمانية، وحينئذ كان

---

[٦٦٤] س: التزاحم

ينبغى ان تقدم حالة المقارنة البدنية لا بعد المفارقة، كما عرفته. واذا تخلصت الانوار المجردة الاسفهبذية عن العلايق الظلمانية، بقيت مستمرة الوجود ببقاء النور القاهر الذى هو علتها، وموت البدن انما هو لبطلان مزاجه المخصوص الذى به كانت صلاحية قبول تصرفات النور المدبر الاسفهبذ، فافهمه.

قال الشيخ:

فصل

‹فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور›

(237) النور المدبر اذا لم تقهره شواغل البرازخ، يكون شوقه الى عالم النور القدسى اكثر منه الى الغواسق. وكلما[٦٦٥] ازداد نورا وضوءً ازداد عشقا ومحبة الى النور القاهر، وازداد غنى وقربا من نور الانوار. ولو كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة التأثير، ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الافق النورى. والانوار الاسفهبذية اذا قهرت الجواهر الغاسقة، وقوى شوقها وعشقها الى عالم النور واستضائت بالانوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض، فاذا انفسدت صياصيها لا تنجذب الى صياص أُخرى لكمال قوتها وشدة انجذابها الى ينابيع النور. والنور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ينجذب الى ينبوع الحياة. والنور لا ينجذب الى مثل هٰذه الصياصى، ولا يكون له نزوع اليها. فيتخلص الى عالم النور المحض ويصير قديسا بقداس[٦٦٦] نور الانوار والقواهر القديسين. ولما كان من المبادى لا يتصور القرب بالمكان بل بالصفات، كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات اقرب منها

(238) والشوق حامل الذوات الدرّاكة الى نور الانوار، فالاتم شوقا اتم

---

[٦٦٥] يش؛ ش؛ ط: نكلما

[٦٦٦] يش: ش؛ ط: قدسيا تقدس. س: قديسا بقداس

انجذابا وارتفاعا الى عالم[٦٦٧] النور الاعلى. ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشئ وادراكه لوصول ذلك، والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشئ من حيث هو كذا، وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شئ ادرك منه، فلا شئ[٦٦٨] اعظم والذّ من كماله وملائماته، سيما وقد عرفت ان اللذات فى طلسمات الانوار المجردة منها ترشحت وهى ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانية وظلال غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها الى ذلك. والانوار الاسفهبذية ما دامت معها علاقة الصياصى والشواغل البرزخية الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بعاهاتها، كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ارهقته[٦٦٩] عاهة وهو متخبط فى سكره، غير مدرك لما اصابه. ومن لم يلتذّ باشراقات القواهر النورية وانكر اللذة الحقّة، فهو كالعنين اذا انكر لذة الوقاع.

(239) وكما ان لكل من الحواس لذة وألما ليس لحاسة أُخرى على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها، وكذا ما للشهوة والغضب، وكمال النور الاسفهبذ اعطاء قوتّى قهره ومحبته حقهما، فان القهر للنور على ما تحته فى سنخه، وكذا المحبة فينبغى ان يسلّط قهره على الصيصية الظلمانية ومحبته الى عالم النور. واذا كان كُتب عليه الشقاوة، فتقع محبته وعشقه على الغواسق، فتقهره الظلمات. وانما تقع محبته الى عالم النور كما ينبغى، اذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحو هذا[٦٧٠] على حسب الطاقة البشرية. ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها ايضا ضروريا، فاجود الاخلاق الاعتدال فى الامور الشهوانية والغضبية وفى صرف الفكر الى المهمات البدنية.

---

[٦٦٧] يش؛ ش؛ ط؛ ـ عالم. س؛ + عالم

[٦٦٨] ط؛ المش. س؛ الشئ. يش؛ ش؛ شئ

[٦٦٩] ط؛ ازهقته

[٦٧٠] ط؛ ها. س؛ هذا. يش؛ ش؛ ـ نحو هذا

(240) ولا خلاص لمن لم يكن اكثر همه الآخرة واكثر فكره فى عالم النور واذا تجلى النور الاسفهبذى بالاطلاع على الحقايق وعشق ينبوع النور والحياة وتطهر من رجس البرازخ. فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلص عن صيصيته[٦٧١]؛ وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه. ومن القواهر ايضا كذا، ومن الاسفهبذية الطاهرة الغير المتناهية فى الآزال، من كل واحد واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد مرارا لا يتناهى، فيلتذ لذة لا تتناهى. وكل لاحق يلتذ بالسوابق، وتلتذ به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى، وهى اشراقات ودوائر عقلية نورية تزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته.

(241) وكما ان مدرك النور المجرد وادراكه ومدركه لا يقاس الى ثلاثية[٦٧٢] الظلمانيات، فلذته لا تقاس الى لذتها، ولا يحاط بها فى هذا العالم؛ كيف وكل لذة برزخية ايضا انما حصلت بامر نورى رشّ على البرازخ، حتى ان لذة الوقاع ايضا رشح عن اللذات الحقة؟ فان الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميت، بل لا يشتهى الا برزخا وجمالا فيه شوب نورى؛ وتتم لذته بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته، وبالحركة التى هى احد معلولات النور وعشاقه. وتتحرك قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر ان يقهر الانثى، فوقع من عالم النور محبة مع قهر على الذكر، ومحبته مع الذل على الانثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق. وكل يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى. وانما ذلك طلب للنور الاسفهبذى لذات عالم النور الذى لا حجاب فيه.

(242) والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلى لا

---

[٦٧١] يش؛ ش؛ ط: الصيصية. س: صيصيته

[٦٧٢] ط: ثلث. يش؛ ش: ثلثة

الجرمي. وكما ان النور الاسفهبذی لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها ؛ فالانوار المدبرة اذا فارقت من شدة قربها من الانوار القاهرة الغالبة ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها ، تتوهم انها هی. فتصير الانوار القاهرة الغالبة[٦٧٣] مظاهـر للمدبرات كما كانت الابدان مظاهـر لها. وبحسب ما تزداد المحبة المشوبة بالغلبة ، ازداد اللذة والانس فی عالمنا ، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هاهنا ، فما قولك فی عالم المحبة الحقة التامة والقهر التام الخالصين ، الذی كله نور وبصيص وحياة؟

(243) ولا تظنن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا ، فان شيئين لا يصيران واحدا ، لانه ان بقی كلاهما ، فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد ؛ وان بقی احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد. وليس فی غير الاجسام اتصال وامتزاج. والمجردات لا تنعدم فهی ممتازة امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص يبتنی علی تصرفات الصياصی؛ بل تصير مظاهرها الانوار التامة ، كما صارت المرايا مظاهر المُثُل ، ضربا للمثل. فيقع علی المدبرات سلطان الانوار القاهرة فتقع فی لذة وعشق وقهر ومشاهدة ولا تقاس بذلك لذة مّا. وقهر العالم الاعلی غير مفسد ، اذ الطبيعة القابلة للعدد منتفية هنالك ، بل تكمل اللذة. والمدبرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة بقدس الله تعالی[٦٧٤] «طُوبَی لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ»[٦٧٥].

اقول: النور المدبر الاسفهبذی اذا لم تقهره شواغل البرزخ الظلمانی ، من انواع الشهوات الجسمانية واصناف الغضب الجرمانی وتنوع التخيلات والتوهمات الوهمية ، واشتغل بالعلوم الحقيقية ، من العلمية والخلقية وواظب علی الرياضات

---

[٦٧٣] ط: ـ الغالبة. س: + الغالبة. يش؛ ش: العالية

[٦٧٤] ل: ـ تعالی. يش؛ ش: + تعالی

[٦٧٥] القرآن المجيد: سورة الرعد (١٣)، آية ٢٩

التصوفية. فحينئذ يحصل له شوق الى عالم الانوار ولا يزال كلما ازداد مما ذكرناه من الفضائل يزداد شوقه الى ذلك العالم النورى، حتى يكون شوقه الى العوالم النورية اكثر منه الى العالم الجسمانى الظلمانى. فكلما ازداد بالفضائل نورا وضوءً وصفاءً ازداد عشقا وشوقا ومحبة الى الانوار القاهرة والجواهر الفاخرة فيزداد عشقا وعظمة وكرامة وقربا عقليا من نور الانوار تعالى وتقدس. والانوار المتصرفة الاسفهبذية قواها متناهية التأثير، اذ لو كانت غير متناهية قوة التأثير لم يحجبها عن الافق الاعلى النورى بجذب شواغل الاجرام البدنية، فاذا اتفق لبعض الانوار الاسفهبذية انها قهرت الجواهر الغاسقة المظلمة، من الشهوة والغضب وغيرهما، وقوى عشقها وشوقها الى العالم الاعلى النورى واستضائت بالانوار القاهرة العقلية فحصل لها فى هذا العالم ملكة الاتصال بالعالم النورى المجرد المحض: فاذا انفسدت قوالبها الانسية وصياصيها الجسمية لا تنجذب بالتناسخ الى الصياصى الحيوانية الصامتة، بل تكون لكمال قوتها وشدة نوريتها وقوة شوقها وعشقها منجذبة الى العوالم النورية والذوات القدسية ينابيع النور المنعوتة بالشوارق العقلية العظيمة العاشقة لسنخها واصلها المنجذبة الى ينبوع الحياة والنور، فهو العالم العقلى والنور الالهى. وهذه الانوار المدبرة الموصوفة بهذا الكمال لا تنجذب على سبيل التناسخ الى ابدان الحيوانات المذكورة والصياصى المنكوسة، ولا يكون لها شوق ونزوع اليها، فلا جرم تتخلص الى العالم النورى الاعلى والمحل الاسنى، وتصير مطهّرة من الجهالات وسائر العلايق الجسمانية بطهارة اشعة نور الانوار والانوار القاهرة الطاهرة المقدسة. ولما كانت المبادى العقلية والذوات الطاهرة القدسية لا يتصور القرب منها بالمكان، لتنزهها عن العلايق الجسمانية، بل القرب منها انما هو بالصفات العقلية والمعانى التجردية كان اكثر الناس تجردا عن العلايق الجسمية والامور الظلمانية اشد قربا منها: والشوق الى العالم العلوى والعشق للصقع الالهى حامل الذوات الدرّاكة المدبر الى نور الانوار والانوار القاهرة، فالاتم شوقا وعشقا بالعلوم الالهية والفضايل

الخلقية، اتم انجذابا وارتفاعا الى نور الانوار الاعلى.

قوله: ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشئ.

اقول: اعتبر الشيخ فى «التلويحات» للذة ثمانية أمور: اولها ادراك؛ وثانيها وصول شئ الى المدرِك؛ وثالثها كون الادراك ادراكا لذلك الواصل؛ ورابعها كون الواصل كمالا؛ وخامسها كونه خيرا؛ وسادسها كون الكمال كمالا للمدرك؛ وسابعها كون الخير خيرا له؛ وثامنها كون الادراك ادراكا لذلك الواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات المذكورة[٦٧٦]. ويريد بـ«الكمال» حصول ما من شأن الشئ ان يكون له، وبـ«الخير» خير الكمال باعتبار انه مؤثر عنده. وانما لم يقتصر على الادراك لكونه قد يكون بحصول صورة تساويه؛ والوصول ليس الا بحصول ذاته ولا تتم اللذة بحصول ما يساوى اللذيذ، بل بحصول ذاته، ولم يقتصر على الوصول لعدم دلالته على الادراك الا بالالتزام، واورد الادراك والوصول معا لعدم وجود لفظ دال عليهما بالمطابقة. وانما ذكر ما وصل من كمال المدرك وخيره، اذ قد يدرك وصول الكمال والخير من ليس يعتقد كماليته وخيريته، وحينئذ يلتذ بادراك وصوله اليه واذا كان الشئ خيرا من وجه دون آخر ولا يلتذ بادراكه الا ان يدرك من الجهة التى هو بها خير دون غيره؛ وانما ذكر من حيث هو كذلك اذ اللذة ليست ادراك اللذيذ، بل ادراك حصوله للملتذ وهنا تساهل. فذكر ان اللذة وصول مّا الى نور ملائم للشئ وادراكه لوصول ذلك واستغنائه عن باقى القيود والالم ادرك حصول ما هو غير ملائم للشئ من حيث هو كذلك؛ والحيثية المذكورة شعور الى اللذة والالم. وجميع الادراكات الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد الذى هو نور محض وادراك صرف. وقد عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شئ اتم ادراكا منه فلا شئ اعظم من لذاته والذ من كماله وابهج من جماله وملائماته؛ كيف وقد عرفت ان جميع اللذات التى فى طلسمات الانواع الجسمية واصنام الانوار المجردة

---

[٦٧٦] ر. ك.: سهروردى، كتاب «التلويحات»، صص ٦٨ الى ٦٩.

ذوات الطلسمات انما ترشحت من ارباب الانواع المجردة، فهى ظلالها وانموذجاتها والغير الملائم للانوار المدبرة انما هى الهيآت الظلمانية؛ والظلال الغاسقة اللاحقة بها من صحة الابدان المظلمة والبرازخ الدنسة والشوق الى ذلك. وهذه هى حجب الانوار المدبرة عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ بها، فما دامت العلاقة البدنية والشواغل البرزخية الكثيرة معه، فانها محجوبة عن عالمها وكذلك لا يلتذ بكمالاتها العقلية، ولا تتألم برذائلها الظلمانية، كالشديد السكر الموصل اليه مشتهاه او بعد ما يعاقه ولم يدركه للمانع الذى ناله؛ فكذا الشواغل البدنية والحجب البرزخية مانعة عن مشاهدة الانوار العقلية، والالتذاذ بها. وكل من ليس قوة ادراك العلوم العقلية واستعدادات اشراقات القواهر النورية المجردة وانكر اللذات العقلية المحضة الحقة، فهو كالعنين المنكر لذة الجماع من وجودها فى الاعيان.

قوله: وكما ان لكل من الحواس لذة والما.

اقول: لكل واحد من الحواس الظاهرة والباطنة لذة والم. فلذة القوة الباصرة بالاضواء المشرقة والالوان الحسنة، والمها بضد ذلك؛ ولذة السمع بالنغمات المتناسبة، والمه بضده؛ ولذة الذوق بالمطعومات الطيبة والمه بالمكروهة؛ ولذة الوهم هو الرجاء والامل، والمه بضد ذلك؛ وكذا باقى الحواس. فلكل حاسية لذة ليست لحاسة أُخرى على اختلاف ادراكاتها. وكذا لذة الشهوة تخالف لذة الغضب. فللنفس بحسب كل قوة لذة والم.

واما الجوهر النورى الاسفهبذى، فكماله انتقاشه بالوجود كله والتجرد عن المواد الجسمية واعطاء قوى قهره ومحبته حقها. فان القهر للنور على ما تحته ومحبته على ما فوقه، وكذلك يجب على النور المدبر الاسفهبذى ان يسلط قهره وقوته الغضبية على الصيصية البدنية الظلمانية، وقواها بحيث يظهر قهره لها؛ وكذلك يسلّط محبته وعشقه وشوقه الى عالم الانوار العقلية، فان تأتّى له ذلك كان قد كتب عليه السعادة وان كتب عليه الشقاوة فينكسف النور المدبر بالجهل والهيئة

الرديئة فتقع محبته وعشقه على الغواسق البرزخية الظلمانية، فتقهره الظلمات البدنية والقوى الحسية والخيالية، وحينئذ يبعد عن العالم الاعلى النورى وانما تقع محبته الى العالم النورى المجرد على ما ينبغى، اذا تمثل فى ذاته اعيان الموجودات، فيعرف نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس الفلكية والنفس الناطقة والاجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها، وترتب الموجودات والمعاد على ما ينبغى بحسب الطاقة البشرية. ولما كان تدبير الصيصية البدنية والعناية بها واجبا لتحفظ التركيب البدنى مدة من الزمان الى اوان تحصيل الكمال الانسانى؛ فاجود الاخلاق الاعتدال فى الامور الشهوانية والغضبية، وكذلك يجب ان يصرف الفكر الى المهمات البدنية دون غيرها؛ والخلق عندهم ملكة تصدر بها عن النفس الافعال بسهولة دون تقدم روية ويستعمل التوسط بين الخلقين المتضادين لا بان يفعل افعال التوسط، بل يحصل ملكة التوسط كانها موجودة بالقوة الناطقة والحيوانية معا؛ فللناطقة الاستعلاء وللحيوانية الاذعان؛ وبالجملة يحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن ولا ينفعل من القوى ويحصل لها العدالة؛ وهى عفة وشجاعة وحكمة؛ فالعفة توسط القوة الشهوانية بين الجمود والشره؛ والشجاعة توسط القوة الغضبية بين الجبن والتهور؛ واما الحكمة، فليس التوسط مطلق باقيها بل كلما كان الامعان فيها اكثر كان كمالا كما قال «وقل رب زدنى علما»؛ وقال «ابن سينا» فى «الشفاء»: «وكأنه ليس يبرى الانسان عن هذا العالم وعلايقه، الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم»، فصار له شوق الى ما هناك يصده عما هاهنا ولا تتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العملى، وهو الخُلق والاخلاص لمن لم يكن اكثر همه الآخرة واكبر فكره فى عالم النور؛ فان اكبرهم الانسان اذا كان فى الآخرة واكثر فكره فى عالم النور دل ذلك على غلبة الشوق والعشق على ذلك الانسان بعد

المفارقة حيث فهمتها وفكرتها ، فاذا غلب[٦٧٧] النور المدبر المجرد بالاطلاع على حقايق الموجودات وعشق ينبوع النور والحياة وهو نور الانوار والانوار المجردة ، وتطهر من الادناس الطبيعية ورجس البرازخ الظلمانية ، فاذا شاهد عالم النور المجرد المحض بعد المفارقة البدنية فانها تتخلص عن الصيصية البدنية بالكلية وتنعكس عليه اشراقات غير متناهية من نور الانوار بلا واسطة ومع الوسايط[٦٧٨] ايضا على ما عرفت ، وكذا من الانوار المدبرة الاسفهبذية الفاضلة الطاهرة الغير المتناهية فى الازل ؛ وكذلك من كل واحد واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد فانه لا يتناهى ، فيلتذ لذة لا تتناهى . وكل لاحق من الانوار المدبرة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس المفارقة وتلتذ السوابق ايضا ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار غير متناهية وهى اشراقات نورية ودوائر عقلية يزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته ؛ وانما سمّاها «دوائر عقلية» لانها اشراقات احاطية شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض ، كما ان اشراقات الكواكب وان كانت ضعيفة الا ان اشراق جمال نور الشمس يزيد فى رونقها عند طلوعها ، فكذا اشراق العقول بالنسبة الى اشراق جلال النور الاول الواجب .

قوله: وكما ان مدرك النور .

اقول: ان النور لا يقاس[٦٧٩] مدركه ومدركه وادراكه الى ثلاثتها من الجسمانيات . فان القوى الجسمانية مدركة ومدركة وادراكها الذى هو نسبة المدرك الى المدرَك ، فالمدرِك فى الانوار المجردة افضل من القوى الجسمانية المنطبعة ، والمدرَك فى الانوار نفس المجردات وهى افضل من مدركات القوى الجسمانية ، اعنى الاجسام وما يتعلق بها . ونسبة المدرِك الى المدرَك هو الادراك فى الانوار المجردة

---

[٦٧٧] س: تجلى

[٦٧٨] س: الواسطة

[٦٧٩] ل: ـ لا يقاس

افضل من ذلك فى الاجسام، واذا لم يكن الادراك الجسمانى الظلمانى ومدركه نسبة الى الثلاثة الروحانية النورية المجردة، فلا[٦٨٠] نسبة للذته الى لذته، ولا يمكن ان يحاط بلذات الانوار المجردة الروحانية فى هذا العالم، كيف؟ وقد عرفت بالقاعدة السالفة ان جميع اللذات من النور، وكل لذة جسمانية فهى ايضا انما حصلت من النور يفيضه رب النوع ويرشّه على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع ايضا انما رشح من اللذات العقلية الحقة النورية، لان الذى يواقع لا يشتهى مواقعة الميت واتيانه لخلوه عن النور المدبر وانارة العرضية، بل[٦٨١] لا يشتهى الا جسما برزخيا وجمالا فيه شوب نورى. وكذا لا يحبون اتيان الممعن فى السن لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور بخلاف الشاب؛ فان اشراق النفس على الجسم المتعلق به وقبوله آثاره اكثر مما قبله الشيخ. ثم انه لا تتم لذته ولا تكمل راحته الا بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته وبالحركة ايضا، وهى احد معلولات النور وعشاقه. ثم تتحرك قوتا محبته وقهره بحيث يريد الذكر ان يقهر الانثى، وحينئذ يقع من عالم الانوار المجردة محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع ذل على الانثى على نسبة ما فى العالم العقلى من العلة والمعلول على التفصيل الذى عرفته. وكل واحد من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه ويدخل فيه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى بينهما وينعدم، كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة العقلية، وانما كان ذلك لان كل واحد منهما يطلب النور المجرد الاسفهبذى الذى للآخر لذاته الذى هو من لذات عالم النور المحض الذى لا حجاب فيه لعدم البعدية والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلى دون الجرمى.

وقال المعلم الاول: «ان المجردات العقلية، وان تكثرت وتعددت، فانها لا تباين الاشخاص الجسمانية، بل تتحد من غير ان تصير شيئا واحدا بالتفاسد

[٦٨٠] س: ولا

[٦٨١] ل: من

والامتزاج وتتفرق بدون تباين لانها واحدة اللذات كثيرة فى وحدانية بسيطة». والنور المدبر الاسفهبذى لما كان له تعلق بالبدن الذى هو مظهره توهم انه فيه، وليس هو فيه للطفه وتجرده. واذا فارقت الانوار المدبرة الاسفهبذية اذا فارقت الصياصى البرزخية وكانت كاملة بالعلم والعمل، فلشدة نوريتها وقوة شوقها وقربها من نور الانوار والانوار القاهرة العالية وكثرة علاقتها العشقية معها تتوهم انها هى، وان كانت فى الحقيقة والشعور غيرها الا انها تصير الانوار المجردة القاهرة العالية مظاهر للمدبرات النورية العقلية، كما كانت الصياصى البدنية مظاهر لهذه الانوار عند وجود العلاقة وبحسب ازدياد المحبة المشوبة بالعلية فى هذا العالم، كما فى الملوك والحكام يزداد الانس واللذة عندها. وكذا تعاشق الحيوانات وتلذذها يزداد بازدياد المحبة، والعلية هذا كله فى عالمنا هذا مع نقصه وكثرة حجمه ونقص المحبة والقهر فيه، فما ظنك فى عالم المحبة الحقة التامة؛ والقهر الكامل التام الخالصين، اعنى عالم الانوار المجردة المحضة الذى لا ظلمة فيه اصلا، بل كله نور وبسيط وضياء وحياء محضة. فان الانس واللذة والراحة بحسب تمام المحبة والقهر وكمالها يكون فى الغاية.

قوله: ولا تظنن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا.

اقول: ذكر البرهان الدال على ان الانوار المجردة بعد المفارقة لا تصير واحدة، لان الشيئين من حيث هما شيئان تمتنع صيرورتهما شيئا واحد، لانه ان بقى كل واحد منهما بعد الاتحاد، فلا اتحاد؛ وان انعدما، فلا اتحاد ايضا؛ وان بقى احدهما وانعدم الآخر، فلم يتحدا، بل الشيئان لا يمكن ان يصيرا واحدا الا باتصال وامتزاج وتركيب، وذلك لا يكون الا فى الاجسام لا غير. والالفاظ الواردة فى كلام حكماء العالم ومشايخ الصوفية الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول بالبارى تعالى والعقول والنفوس بعضها ببعض، يريدون بها شدة القرب بالمتحد به والحال فيه والا فالبرهان دل على ان الشيئين لا يصيرا واحدا.

واما الحلول، فانما يكون فى الاعراض المفتقرة الى الحلول فى الجواهر القائمة بذاتها. والمجردات لا يتصور فيها ذلك، ولكن يمكن ان يحصل لبعض النفوس من الكمالات العقلية ما يحصل بها شدة قرب من البارى تعالى او من بعض العقول او النفوس فيحكم بالاتحاد او الحلول ثم يظهر له بطلان ذلك فيستغفر الله عزّ وجلّ كما نُقل عن الشيخ ابا يزيد والحسين ابن منصور والمسيح ابن مريم، عليه السلام، وغيرهم.

واذا كانت المجردات العقلية كلها غير متباينة ولا متحدة بالكلية بل بينها اتحاد عقلى واذا كانت موجودة غير معدومة، فهى لا محالة يمتاز بعضها عن بعض امتيازا عقليا، فان كل واحد منها له شعور مخصوص بذاته وانواره واشراقاته وتخصيص معين يبتنى على تصرفات[٦٨٢] الانوار المدبرة فى الصياصى البدنية غير ما للآخر منها، فكل واحد منها وجد ذاتا منفردة باختلاف موادها التى كانت وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيآتها التى لها بحسب ابدانها المختلفة. فان موجد المعنى الكلى شخص مشار اليه لا يمكنه اتحاد شخص او ان يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعانى التى تلحقه عند حدوثه الا لاستمداد مزاج خاص. فالانوار المفارقة تمتاز بالهيآت المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها، فتصير الانوار العقلية التامة بعد المفارقة البدنية مظاهر لها، كما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها، وكما صارت المرايا مظاهر للمُثُل الروحانية المعلقة القائمة بذاتها لا فى محل. فحينئذ تقع على الانوار المجردة المدبرة سلطان الانوار العقل القاهرة فيقهرها قهرا يحصل لها بذلك لذة وعشق قهر. ومشاهدة لا يمكن ان يقاس الى غيره، وليس قهر العالم العلوى مفسدا لقهر الاضداد فى العالم السفلى العنصرى، اذ الطبيعة القابلة للعدمى منتفية فى ذلك العالم فان القهر المفسد فى هذا العالم بسبب التضاد وهو منتف هناك، فليس فيه الا الذوات النورانية الثابتة التى كلها نفس

---

٦٨٢ ل: + فى

الوجود والادراك، واللذة تقدس مبدعة وتعالى موجده، وهو ملك الملوك وسلطان السلاطين لا سلطان غيره ولا واجب وجود سواه. فلذات الانوار المجردة المدبرة تكمل بقهر الانوار العقلية لها: والمدبرات الظاهرة الكاملة بالفضايل الحكمية والاخلاق والتجرد عن زيادات العلايق البدنية، وهي الشبيهة بالانوار القاهرة مطهرة مقدسة تقدس الله تبارك وتعالى، وقدس الانوار القاهرة «طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ»[٦٨٣]. نسأل الله الحي القيوم ان ينظمنا في سلكهم ويشد اودنا بهم ويعظم شوقنا اليهم ولا يبعدنا عنهم انه «عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»[٦٨٤] وبالاجابة جدير.

قال الشيخ:

فصل

‹في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية›

(244) والسعداء من المتوسطين والزهّاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المُثُل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها ايجاد المُثُل والقوة على ذلك. فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور اتم مما عندنا، فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.

(245) واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا»[٦٨٥]، «وَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ»[٦٨٦]، سواء كان النقل حقا او باطلا. فان الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها.

[٦٨٣] القرآن المجيد، سورة الرعد (١٣)، آية ٢٩

[٦٨٤] القرآن المجيد، سورة التغابن (٦٤)، آية ١؛ سورة الطلاق (٦٥)، آية ١٢

[٦٨٥] القرآن المجيد، سورة مريم (١٩)، آية ٦٨

[٦٨٦] القرآن المجيد، سورة هود (١١)، آية ٩٤

(246) والصور المعلقة ليست مُثُل افلاطون، فان مُثُل افلاطون نورية[٦٨٧]، وهذه مُثُل معلقة: ظلمانية ومستنيرة، للسعداء على ما يلتذون به بيض مُرد، وللاشقياء سود زرق. ولما كان الصياصى المعلقة ليست فى المرايا وغيرها وليس لها محل فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتقل فى مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين. وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من اهل «دربند»، وقوم لا يعدون من اهل مدينة تُسمى «ميانج» انهم[٦٨٨] شاهدوا هذه الصور كثيرا بحيث ان اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما امكننى دفعهم. وليس ذلك مرة او مرتين، بل فى كل وقت يظهرون؛ ولا تصل اليهم ايدى الناس. وقد جرب من أمور أُخرى صياصى متدرعة غير ملموسة ليس مظهرها الحس المشترك بل تكاد تتدرع لجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

(247) ولى فى نفسى تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة: انوار قاهرة، وانوار مدبرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للاشقياء. ومن هذه النفوس والمُثُل المعلقة يحصل الجن والشياطين؛ وفيها السعادات الوهمية. وقد تحصل هذه المُثُل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيلات. وقد تخلقها الانوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها فى البرازخ[٦٨٩] عند المصطفين. وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها اريحية روحانية. ولما شوهدت هذه المُثُل وما نسب الى الحس المشترك، فدل على ان المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقا؛ بل انما توقف عليها الابصار، لان فيها ضربا من ارتفاع الحجب.

(248) وهذا العالم المذكور نسمّيه «عالم الاشباح المجردة» وبه تحقق بعث

---

[٦٨٧] ط: + ثابتة. س: ـ ثابتة

[٦٨٨] ط: ـ انهم. س: + انهم

[٦٨٩] يش؛ ش؛ ط: ـ فى البرازخ. س: + فى البرازخ

الامثال[٦٩٠] والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستثيرة التى مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدسين و[٦٩١] المتألهين اعلى من عالم الملائكة.

اقول: النور المجرد الاسفهبذى، اما ان يكون كامنا[٦٩٢] فى الحكمتين العلمية والعملية؛ او يكون ناقصا فيهما؛ او كاملا فى العلم ناقصا فى العمل؛ او كاملا فى العمل ناقصا فى العلم. والاول، من المقربين السابقين المشاهدين لنور الانوار، وهو الكامل فى السعادة؛ والثانى، من الناقصين المقيمين فى الهاوية، وهم اصحاب الكاملين فى الشقاوة؛ والثالث، هو المتوسط فى السعادة، وهو المراد بقوله «والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين»، فانهم بعد المفارقة البدنية يرتقون «الى عالم المُثُل الروحانية المعلقة التى مظهرها» بعض الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية، ولها قوة ايجاد المُثُل والقدرة عليها، فيستحضر من الاطعمة والاشربة والملابس الحسنة والصور المليحة والنغمات الموسيقية والسماع الطيب، وغير ذلك من المحسوسات اللذيذة ما تشتهيه، وتؤثره. وتلك الصور اكمل مما عندنا من الصور واتم وابهج، لان مظاهر صور هذا العالم ناقصة لانه حواملها ومظاهرها هى هيولى عالم الكون والفساد المشتركة وهى دائما فى قلع[٦٩٣] صورة وليس أُخرى. واما مظاهر تلك الصور وحواملها هى الاجرام الفلكية التى لا تتكون ولا تفسد ولا تتخرق ولا تنفصل، فلذلك كانت حواملها ومظاهرها أتم. ثم زعم انهم يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ الجسمانية والظلمانية وعدم فساد تلك

---

[٦٩٠] ش؛ ط؛ س: الاجساد. يش: الامثال

[٦٩١] يش؛ ش؛ ط: من. س: ـ من

[٦٩٢] س: كاملا

[٦٩٣] س: خلع

البرازخ العلوية والاجرام الفلكية مع عدم تصور الانوار المجردة العقلية والشوق اليها ، الا ان مظاهرهم تختلف بحسب اختلاف هيآت نفوسهم. فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى، وان كانت أخس ، فادنى .

وكلام افلاطون الالهى يدل على انهم لا يخلدون فى الاجرام السماوية ، فانه زعم ان النفوس التى مظاهرها الفلك الادنى يمكث زمانا طويلا او قصيرا ، حتى تزول عنها بعض الهيآت ثم ترتقى الى فلك عطارد فتقيم فيه زمانا ايضا ، ولا تزال ترتقى من فلك ادنى الى فلك اعلى على الترتيب مقيمة فى كل فلك بحسب هيآتها المحمودة والمذمومة اما زمانا طويلا ، او قصيرا ، حتى تصل الى الفلك الاعلى فتقيم فيه زمانا مّا بحسب ما يليق بها ؛ فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه ، والا فلا . وبعض الناس يقول انه لا بد من المرور على الافلاك والخلاص منها عند الوصول الى الفلك الاعلى الى عالم النور المحض. واليه يميل صاحب «اخوان الصفا» .

وكلام الشيخ يدلّ على انه اذا ارتقت الى الفلك الاعلى او الى بعض الافلاك ولم تستعد للخلاص الى عالم النور المحض ولا الترقى الى الفلك الذى فوق الفلك الذى تعلقت به ، فانها تخلد فى بعض الافلاك الواصلة اليها لبقاء العلاقة مع الاجرام. ويجوز ان يريد «بالخلود» المكث الطويل ، كما يقال «خلّد الله دولته» ، والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق تنتقل علاقتها عن هذا الفلك الى عالم المُثُل النورانية وترتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال وهو القريب من العالم العقلى النورى المحض ، ومنه تنتقل الى عالم الانوار المحضة ويدوم فيه ابدا[٦٩٤] من غير تغير ولا تبدل ولا ملالة .

قوله: واما اصحاب الشقاوة .

---

[٦٩٤] ل: ـ ويدوم فيه ابدا

اقول: لا يبعد ان يكون هؤلاء هم القسم الرابع من الاشقياء المقصرون فى العلم والعمل، وسمّاهم «اشقياء» لكن شقاوتهم دون الشقاوة التى سبقت الاشارة اليها من تعلق نفوس بعض الناس بالابدان الحيوانية العنصرية، وليس لهم من العلم والعمل الذى كان للمتوسطين ما يلجأهم ان تصير الافلاك مظاهرا لنفوسهم، وليس نقصهم فى الحكمتين الى الغاية التى ترتضى تعلق نفوسهم وتناسخها فى ابدان الحيوانات العنصرية والهيآت الرديئة تلجئهم الى التعلق، فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها بهيآتهم، فان اصحاب الشقاوة الذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيّاً»[٦٩٥]، وهو الالتزاق بالارض على الركبتين الذى هو عبارة عن الخلود الى الارض والمحبة، فسواء كان النقل والتناسخ حقا او باطلا. فان حجج التناسخية ومبطلها على طرفى النقيض، وهو اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة. فان كان النقل حقا فاذا تخلصوا عن سائر ابدان الحيوانات مع بقاء هيآت رديئة فيهم تحوجهم الى التعلق بابدان اُخرى؛ وان لم يبق فيهم من الهيئات الرديئة شئ ترقوا الى عالم الافلاك، على التفصيل المذكور؛ وان كان النقل باطلا، فاذا فارقوا الابدان الانسانية يلزم ان يكون لهم ولاولئك الذين تخلصوا عن الابدان الحيوانية، على تقدير صحة النقل ظلال مثالية من الصور الخيالية الروحانية المعلقة على حسب اخلاقها وهيآتها المناسبة لها.

قوله: والصورة المعلقة ليست مُثُل افلاطون.

اقول: لا ينبغى ان يتوهم ان هذه المُثُل الخيالية التى تتنعم بها السعداء من المتوسطين، او تتعذب بها الاشقياء من المجرمين، هى مُثُل افلاطون المشهورة بالمُثُل الافلاطونية. فان مُثُل افلاطون نورية، وهى عبارة عن عالم الانوار العقلى، وهذه المُثُل شبحية معلقة لا فى مكان ومحل، وتنقسم الى: مُثُل روحانية مستنيرة تلتذ بها السعداء، وهى الصور الحسنة الفاضلة المشرفة اللذيذة من المآكل والمشرب

---

[٦٩٥] القرآن المجيد: سورة مريم (١٩)، آية ٦٨

والملابس والمناكح من حور عين وغلمان مرد كأنهم «لُؤلُؤاً مَنثُوراً»[٦٩٦]؛ والى مُثُل روحانية مظلمة معلقة تتألم بها الاشقياء، وهى صور قبيحة مكروهة سود زرق تتألم النفوس بمشاهدتها وتتزعج من مباشرتها وملابستها. وافلاطون وسقراط وفيثاغوروس وانباذقلس، وغيرهم من الحكماء الاقدمين، كما يقولون بثبوت المُثُل النورية العقلية الافلاطونية، فانهم ايضا[٦٩٧] يقولون بالمُثُل الخيالية المعلقة لا فى مكان ومحل المستنيرة والظلمانية، ويزعمون انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيلات النفسية بمعنى انهما مظاهر لهذه المُثُل الموجودة فى الاعيان لا فى امكان ومحل. وقد قالت الاوائل ان للعالم مثالا وقالبا عند البارى تعالى لم يزل: والعالم عندهم عالمان: عالم المعنى، وهو عالم العقل والانوار المجردة المحضة؛ وعالم الصور، المنقسمة الى: الصور الحسية، وهو عالم الافلاك والعناصر؛ والى الصور المثالية الشبحية، وهو عالم المثال المعلّق.

قوله: ولما كانت الصياصى المعلقة ليست فى المرايا.

اقول: لما كانت الصياصى المعلقة المثالية الشبحية الظاهرة فى المرايا الصقلية والخيالات التى تظهر فى اليقظة والنوم، ليست فى تلك المرايا ولا فى القوى الخيالية ولا هى فى مكان ولا محل، والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر فى جواهر روحانية قائمة بذاتها فى العالم المثالى الروحانى ولا يمكن ان تدركها الحواس الا بمظاهر، فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم الحسى يظهر بها، كصقالة تحصل فى الهواء والصفاء، وكذلك فى الماء واجزاء الارض وربما ظهرت فى مظهر وانتقلت الى مظهر آخر ولها قوة من مظهر الى مظهر؛ ومن هذه الصور المثالية المنتقلة فى المظاهر يحصل ضرب من الجن والشياطين يراها كثير من الناس احيانا فى مظاهر مختلفة، وكثيرا ما يظهرون فى بعض البلاد

---

[٦٩٦] القرآن المجيد، سورة الانسان (٧٦)، آية ١٩

[٦٩٧] ل: ـ بثبوت ... ايضا

والاراضى لمناسبة لهم فيها. وقد شهد عند الشيخ، قدّس الله نفسه، جماعة من اهل «دَرَبَند» ومن «ميانَج» انهم يشاهدون هذه الصور المثالية الجنية والشيطانية كثيرا فى مجمع عظيم يظهرون لهم،فى كل وقت على هيآت مختلفة، الا انه لا تصل اليهم ايدى الناس ولا جوارحهم؛ وقد يشاهد اهل الرياضات والمجاهدات فى خيالاتهم احيانا اشباحا مثالية متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك، بل يكاد يتدرع بجميع البدن ويقاومه ويصارع الناس.

قال ‹السهروردى›: «ولى فى نفسى تجارب» رياضية «صحيحة» واعتبارات علمية صادقة «تدل على ان العوالم اربعة»، ‹واقول انها هى›:

الاول، الانوار المجردة العقلية، التى لا تعلق لها بالاجسام اصلا، وهم عساكر الحضرة الالهية وملوك الانوار العقلية الربوبية، وهم ملائكة الله المقربون وعباده المخلصون.

الثانى، عالم الانوار المدبرة الاسفهبذية الفلكية والانسانية.

والثالث، عالم الحس، وهو الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها.

والرابع، عالم المثال والخيال، وهو الذى فيه الصور المعلقة المستنيرة والظلمانية، والصور المستنيرة فيها النعيم للسعداء، والظلمانية فيها العذاب للاشقياء.

وجميع حيوانات عالم المثال وانسانه لها نفوس ناطقة، وبعض نفوس ابدان عالم المثال، فى اى طبقة من طبقات عالم المثال، فهى من نفوس الانسان المنقطعة تعلقها عن تلك الابدان ثم تعلقت بابدان ذلك العالم. فان كانت الهيآت والملكات متوسطة فى الفضيلة تعلقت بالابدان البشرية التى فى اعلى الطبقات؛ وان كانت مذمومة، تعلقت بالابدان المناسبة لاخلاقها من الحيوانات العُجم الكائنة فى اسفل الطبقات، ويجوز ان يكون بعضها من فيض العقل المختصة افاضته بعالم المثال؛ واكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل تترقى فى العالم الحسى والمثالى على الترتيب من

مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل المحض. واما عناصر عالم المثال ومعادنه ونباته فلا نفوس لها، ولها ارباب انواع ومن هذه المُثُل المعلقة الروحانية والنفوس المتعلقة بها من نفوس اهل هذا العالم تحصل الجن والشياطين والغيلان وغيرها؛ ولها مظاهر من هذا العالم تظهر بها احيانا بحسب استعدادها بالحركات الفلكية. وفى عالم المثال سعادات المتوسطين الوهمية. واذا سمعت فى كلام الاقدمين: ان فى الوجود عالما مقداريا، هو غير العالم الحسى والعقلى، لا تحصى مدته ولا تتناهى، من جملتها «جابلقا» و«جابرسا»، وهما مدينتان من مُدُن عالم المثال لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته، فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به، والانبياء والحكماء المتألهون يعترفون بهذا العالم. وللسالكين فيه مآرب واعراض من اظهار العجايب وخوارق العادات؛ والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدون ويظهرون منه عجايب. والعالم المثالى يحذوا حذو العالم الحسى الذى هو دائما فى الحركة. والعنصريات دائمة فى قبول الاستعداد من الافلاك والكواكب، فافلاك عالم المثال وكواكبه فى الحركة دائما؛ والاشباح العنصرية ومركباتها تقبل من آثار الحركات الفلكية المثالية واشراقات العوالم العقلية، ويحصل من ذلك انواع الصور المختلفة الى غير النهاية. وقد تحصل هذه الصور المثالية المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور فى الصقالاة المرئية والتخيلات الحيوانية، ويجوز بطلان هذه الصور بعد الحصول بالمقابلة والتخيل بحيث ينعدم بعد زوال المقابلة والتخيل. وقد تخلقها الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها فى المرايا والتخيل لتصير اجرامها مظاهر لها عند المستبصرين؛ وربما خلقتها الانوار المجردة العقلية وما تخلقها الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية وتصحبها اريحية روحانية. وقد رمز الحكيم مانى على ما يناسب هذا، فقال: ان ملك النور لما رأى امتزاج النور أمر بعض ملائكته بخلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة، وانما

صارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة، فالشمس تستصفى النور الممتزج بشياطين الحر، والقمر الممتزج بشياطين البرد، وجميع اجزاء النور ابدا فى الصعود، واجزاء الظلمة فى الهبوط، ويعين على التخليص ورفع اجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب واعمال البر، فترتفع بذلك الاجزاء النورية فى عمود الصبح الى فلك القمر فيقبل النمو ذلك من اول الشهر الى نصفه فيصير بدرا، ثم يؤدى الى الشمس الى آخر الشهر فيدفع الشمس الى نور فوقها، فيسرى فى ذلك العالم الى ان يصل الى النور الاعلى الخالص ولا يزاله يفعل ذلك حتى لا يبقى من اجزاء النور فى هذا العالم شىء الا قدر يسير ومتصعد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الحامل للارض والملك الحامل للسماء، فيسقط الاعلى على الادنى؛ ثم توقد نار فيضطرم الاعلى على الاسفل فيتحلل ما فيها من النور ويكون مدة الاضطرام الفا واربعمائة سنة وثمانية وستين سنة. وملك عالم النور فى كل ارض لا يخلو منه شئ وانه ظاهر باطن لا نهاية له الا من حيث ارضه الى ارض عدوه؛ وملك عالم النور فى سر ارضه. فان قصد لهذا الرمز ما ذكرناه او ما يقرب منه، فهو حق والا فهو باطل.

و«الاريحى» هو الواسع الخلق الطيب، فتحصل الصور المختلفة المثالية المتخلفة بالسببين الى غير النهاية موجودة ثابتة فى العالم المثالى على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة. وكل طبقة لا تتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات. وهذا العالم المثالى العظيم الفسحة الغير المتناهى، فيه اشباح عظيمة: فاضلة، مليحة، وهائلة، تظهر فيها العلة الاولى. واشباح تليق بظهور العقل الاول فيها، ولكل من العقول المجردة اشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهورهم فيها؛ وقد يكون لها مظاهر فى هذا العالم ايضا، فاذا ظهرت امكن ادراكها بالبصر، كما كان يظهر البارى تعالى لموسى ابن عمران، صلى الله عليه وسلم، على جبل الطور، وغيره كما

قد ذكر فى «التوراة».

ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر للواجب لذاته ولغيره من المجردات تظهر كل واحدة منها فى الصورة المعينة والزمان المعين بحسب استعداد الفاعل: فنور الانوار والانوار المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين، وربما ظهروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة والهائلة، وغير ذلك من الصفات على قدر استعداد القابل والفاعل؛ ولما صح مشاهدة هذه الصور المثالية من غير نسبتها الى الحس المشترك، فدل ذلك على ان المقابلة ليست شرطا للمشاهدة على الاطلاق، وانما توقفت المشاهدة البصرية عليها لان فيها ضربا من ارتفاع الحجب الذى هو شرط فى المشاهدة. وهذا العالم المثالى نسمّيه «عالم الاشباح المجردة»، وباثبات هذا العالم المثالى الشبحى يتحقق بعث الاجساد الوارد فى الشرايع الالهية والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتألم اهل النيران بجميع اللذات والآلام الجسمانية. والبدن المثالى، التى تتصرف النفس به، حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة والمدرك فيها هو النفس الناطقة وربما حصل من بعض النفوس المتوسطين المفارقة للابدان ذوات الاشباح المثالية المستنيرة، وهى التى مظاهرها الاجرام الفلكية طبقات من الملائكة السماوية لا يمكن ان يحصى عددهم ولا تضبط احوالهم على حسب طبقات الاجرام الفلكية مرتبة مرتبة.

واما مرتقى المتقدسين الكاملين بحكمة النظرية والعملية والمهذبين بالرياضات البدنية، فهو اعلى من عالم الملائكة السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرد عنها ويفارقها، ويمكن تجرد الكاملين عن العلايق البدنية، وهو غاية الكمال العقلى وقد وصلت اليه النفس الانسانية الكاملة دون النفس الفلكية الملكية، فتكون حينئذ افضل منها. وقد يُسمّون الارواح التى فى طبقات السموات بـ«الارواح الطيبة والخيرة» و«الارواح المفارقة»

للاشخاص الانسانية التى لم ترق الى ملكوت السموات المتعلقة بالعالم المثالى بالارواح الخبيثة والشريرة، وهم الجن والشياطين الذين لهم مظاهر من هذا العالم يظهرون بها احيانا وفى العالم نفوس افعالها وتأثيراتها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول. فاجناس الملائكة نفوس خيرة تحفظ العالم، وكانت قبل ذلك متجسدة فتهذبت وفارقت الاجساد وسارت فى فضاء الافلاك مسرورة فرحانة. والشياطين، فهى نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة، ففارقت اجسادها غير متهذبة ولا مستبصرة، فلم تحصل الى العالم العلوى والصقع الفلكى مترددة فى طبقات الجحيم.

ومن اراد تحقيق احوال النفوس بعد المفارقة من السعيدة والشقية ومعرفة ماهيات الجن والشياطين، فعليه بكتابنا المُسمّى «كتاب الشجرة الالهية فى علوم الحقايق الربانية»[۶۹۸].

قال الشيخ:

فصل
‹فى الشر والشقاوة›

(249) الشقاوة والشر انما لزما فى عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا من جهة الفقر فى الانوار القاهرة والمدبرة، والشر لزم بالوسايط. ونور الانوار يستحيل عليه هيآت وجهات ظلمانية، فلا يصدر منه شر. والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهيات الممتنعة السلب. ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه، والشر فى هذا العالم اقل من الخير بكثير.

اقول: الشقاوة والشر الموجودان فى العالم الحسى والمثالى المظلمة من الحركات. والظلمة والحركة، انما لزمتا فى عالم الظلمات من جهة الفقر الحاصل فى الانوار القاهرة العقلية والنفوس المدبرة الفلكية. والشر لما كان لازما من

---

[۶۹۸] شهرزورى در «الشجرة الالهية» به تفصيل آراء اشراقيون در باب بقاى نفس را بررسى

الحركات والظلمة اللازمتين من جهة الفقر في[٦٩٩] الانوار العقلية والمدبرة، فالشر انما لزم بالوسايط: ولما امتنع على نور الانوار جهات ظلمانية بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه شر اصلا. واما العقول المجردة، فانها وان لم يصدر عن ذاتها شر بالذات الا ان جهات الفقر الذى فيها اللازم عنها الظلمة والحركة تقتضى الشر بالعرض، وكذا الحال في الفلكيات الصادر عنها الحركات التي هي خير محض في ذاتها، فانها اصل النشو والنمو والكون والفساد الا انه ربما وقع في بعض المتكونات والمنفسدات بعض الشرور.

وذكر المشاؤون ان الشر لا ذات له، بل هو عدم ذات، او عدم كمال الذات، اذ لو كان وجوديا لم يجز ان يكون شرا لنفسه، والا لم يوجد، اذ الشئ لا يقتضى عدم نفسه ولا شرا لغير لانه ان كان شرا له لاعدامه له او لبعض كمالاته، فالشر انما هو عدم ذلك الغير او عدم كماله، وليس بامر وجودى وان لم يكن معدوما لشئ، فليس بشر. وانت اذا تأملت الوجود وجدت الشر اما عدم أمر وجودى، او مؤد اليه، كالموت والجهل والفقر وغير ذلك: والاشياء المانعة عن الوصول الى الكمال، كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن والاخلاق الرديئة المانعة عن الكمالات العقلية فان هذه من حيث ذواتها ليست بشرار بل كمالات. وانما الشر في امزجة الثمار والاخلاق السيئة شر بالنسبة الى العاجزين عن ضبط القوى البدنية. ويقسمون الموجودات الى خمسة اقسام: اولها، خير كله، وهو[٧٠٠] البارى تعالى والعقول، فهى تامة لا يعوزها شئ مما ينبغى، ولا يخالطها ما لا ينبغى وهى بالفعل من جميع الوجوه. وثانيها، خير كثير مع شر قليل ويجب وجوده، اذ في

نموده است، در «الرسالة الخامسة من الشجرة الالهية: في العلوم الالهية والاسرار الربانية؛ الفن الثاني: في العلم الالهي؛ الفصل الثالث عشر: في بقاء النفوس بعد المفارقة عن البدن»، م.

[٦٩٩] ل: و

[٧٠٠] س: هى

ترك خير كثير لشر قليل شر كثير، كالماء والنار، فانهما لا يكونان على كمالهما من[٧٠١] الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الا يلزمهما الاحراق والتفريق الا ان يقع المستضيئ بها اكثر من تضرره؛ فكيف بانتفاع الاشخاص الكثيرة؟ وكذا جال الحيوانات الشريرة. والقسمان الباقيان ليسا فى الوجود، اذ الموجودات الحقيقية والاضافية اكثر من الاعدام الاضافية. والشر لا يحصل الا فى هذا العالم وهو قليل بالنسبة الى ما فيه من الخيرات، وهذا العالم حقير بالنسبة الى العالم الفلكى، الحقير بالنسبة الى العقل، الحقير بالنسبة الى البارى تعالى. والشر اللازم من الفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلومات كسائر لوازم الماهيات التى يمتنع سلبها. والوجود لا يتصور ان يوجد الا كما هو عليه، اذ لو امكن ذلك لوجد من الوجود الواجبى بعد السلب.

قال الشيخ:

قاعدة ‹في كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات›

(250) لما كانت قوة القواهر غير متناهية فى الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك الى غير النهاية، والمعدات من الحركات غير المتناهية، فانفتح[٧٠٢] باب حصول البركات وفيض الانوار المدبرة الى غير النهاية[٧٠٣] قرنا بعد قرن. والكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر السابقين[٧٠٤]، فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية.

اقول: قد عرفت ان الانوار المجردة العقلية لما قبلت الفيض من نور الانوار دائما كانت غير متناهية الفعل والمادة، لما كانت لها قوة قبول الآثار العلوية العقلية

---

[٧٠١] س: فى

[٧٠٢] ط: انفتح. يش؛ ش؛ س: فانفتح

[٧٠٣] ط: نهاية. يش؛ ش؛ س: النهاية

[٧٠٤] ط: ــ السابقين. س: ــ القواهر. + السابقين. يش؛ ش: فى بعض النسخ: بالسابقين

الى غير النهاية. وكذا الحركات الفلكية المعدة للمواد الجسمانية غير متناهية، فلا جرم انفتح باب حصول البركات لفيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية وفيض الانوار المدبرة الاسفهبذية الى غير النهاية قرنا بعد قرن ودورا بعد دور لا الى نهاية. والمدبرات الكاملة الاسفهبذية اذا فارقت ابدانها تلحق بالسابقين من الانوار المجردة القاهرة، فيزداد عدد الانوار المقدسة القديسين من الانوار المفارقة الى غير النهاية.

قال الشيخ:

فصل
«فى سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات»

(251) الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد[٧٠٥] يتخلص عن شغل التخيل، فيطلع على أمور مغيبة وشهدت[٧٠٦] بذلك المنامات الصادقة. فان النور المجرد اذا لم يكن متحجبا وجرميا، فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهبذى حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. فاذا تخلّص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس الى الانوار الاسفهبذية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التى فى البرازخ العلوية للكائنات. فان هذه الانوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها. فاذا بقى أثرها فى الذكر كما شاهد فى الالواح العالية صريحا، فلا يحتاج الى تأويل وتعبير. وان لم يبق أثرها[٧٠٧] بل أخذت المتخيلة فى الانتقالات عنه الى اشياء أُخرى متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه آخر، فذلك[٧٠٨] يحتاج الى تفسير مّا

---

[٧٠٥] س: قد. پش؛ ش: فقد

[٧٠٦] ط: يشهد

[٧٠٧] ل، س: ــ اثرها

[٧٠٨] س: وذلك

واستنباط.ان المتخيلة من اى شئ انتقلت اليه .

(252) واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا مضبوط[٧٠٩] فى البرازخ العلوية مصورة، وهى واجبة التكرار. فانه ان كان فى البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شئ منها الا بعد شئ، فتلك النقوش هى[٧١٠] من السلاسل المجتمعة المترتبة، فيناقض ما برهن عليه، وهو محال. ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية الحوادث فى المستقبل مترتبة، فان كان كل واحد منها لا بد وان يقع وقتا مّا ، فيأتى وقت مّا يكون الكل قد وقع فيه، فتتناهى السلسلة، وقد فرضت غير متناهية، وهو محال. وان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع ففيها ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات فى المستقبل، وقد فرض منها ، هذا محال. ولا يلزم هذا فى الممكنات المستقبلة، كيف كانت، فانها دون الصور المفصلة المعقولة لا كل لها .

(253) ولا ينبغى ان يتوهم ان يكون شئ من الكائنات الماضية او المستقبلة لا تعلمها هى، فتكذبه المنامات والكهانات واخبار النبوات عما[٧١١] وقع بما سيقع وتذكر الاحوال الماضية. فان البرهان قد سبق على ان الذكر انما هو من البرازخ العلوية ايضا والانوار المدبرة لها. فصاحب الانذار بالنبوة او الكهانة او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا لما يقع فان عجزه ظاهر وعجز نوعه. والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك ولا لنفسه، والا لكان فى اليقظة اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع، فينبغى ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع جرما على وفاقه، وهذا محال. وايضا يعرف الانسان

---

[٧٠٩] يش: ش: ط: محفوظة. س: مضبوطة

[٧١٠] يش: ش: ط: + نفس. س: ــ نفس

[٧١١] يش: ش: ط: بما. س: عما

بالضرورة فى الجملة إن الاعلام من شئ آخر فوقه[٧١٢]؛ فالأمور العالية عندها حيطة بالواقع والماضى والمستقبل. وان فُرض ان اصحاب البرازخ العلوية تستفيد العلم من شئ آخر فوقها وتستمد منه، فيعود الكلام الى الشئ الذى منه الاستفادة والاستمداد. فلا بد وان تكون هذه الضوابط واجبة التكرار.

(254) ولا نعنى بوجوب تكرار الضوابط ان المعدوم يُعاد فان الفارق بين الهيآت من نوع واحد: المحل والزمان ان اتحد المحل. فاذا كان من المفارق بين المثلين فى محل واحد الزمان، وبه يتخصص ذواته محل واحد من نوع واحد فلا يُعاد لامتناع عود زمانه؛ وان فُرض ان يعود العرض وزمانه، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين، فلهما قبل زمانى، فيكون للزمان زمان، وهو محال. وايضا اذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية، ما[٧١٣] اعيدت وتخصصه بها، فلا يمكن عوده، والمستعاد المفروض زمانا ما كان زمانا[٧١٤].

(255) واذا عرفت ان الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة أمرا دائما، والا عاد امثاله فى الادوار الغير المتناهية باقية. فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا، وهو محال. ثم لا تفى بها المادة والاجسام المتناهية. والاشباح المجردة، يتصور فيها اللانهاية لا كما التى يمنعها البرهان، اذ لا يمكن منها ائتلاف بُعد واحد لا يتناهى ممتد.

‹قال الشيخ›:

---

[٧١٢] ط: ـ فوقها . س: + فوقها . يش؛ ش: وقواها

[٧١٣] ل: ان

[٧١٤] يش؛ ش؛ ط: لا يكون. س: ما كان

فصل[٧١٥]

‹فى اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات›

(256) وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم من المغيبات[٧١٦] قد ترد عليهم فى اسطر مكتوبة وقد تُرد بسماع صوت قد يكون لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صورا حسنة انسانية تخاطبهم فى غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب[٧١٧]. وقد تُرى الصور التى تخاطب، كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف، وقد ترد عليهم فى حظرة، وقد يرون مُثُلا معلقة. وجميع ما يُرى فى المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص كلها مُثُل قائمة، وكذا الروايح وغيرها. وما يرى من الجبل والبحر صريحا فى المنام الصادق او الكاذب، كيف يسعها الدماغ او بعض تجاويفه؟ وكما ان النائم ونحوه اذا انتبه فارق العالم المثالى دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك.

(257) ومُثُل المرآة علتها الضوء والاجسام التى لا ملاسة فيها انما لا يحصل معها المثال للاجزاء الغائرة المظلمة، وما ليس فيه غائرة، فهو صغير.

(258) وللافلاك اصوات غير معللة بما عندنا، فانا بيّنا ان الصوت غير تموج الهواء غاية ما فى الباب ان يقال ان الصوت ههنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شئ لامر فى موضع ان يكون شرطا لمثله، وكما ان الامر الكلى يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز ان يكون له شرايط على سبيل البدل. وكما ان الوان الكواكب لا تشترط بما يشترط به الالوان عندنا، فكذا اصواتها. وما يسمع المكاشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال انه لتموج

---

[٧١٥] ل: س: ـ فصل. يش: ش: + وفى بعض النسخ: فصل

[٧١٦] ط: + فانها. س: ـ فانا. يش: ش: مايتلقى الكاملون من المغيبات

[٧١٧] ل، س: ـ فتناجيهم بالغيب

هواء فى دماغ، ان الهواء تموجه بتلك القوة لمصاكّة فى الدماغ لا يتصور، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز فى الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكّة. ولا يتصور ان تكون نغمة الذ من نغماتها، كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها. فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار، وتشبّهوا بالمواجيد[718] بالسبع الشداد، وفى ذلك عبرة لاولى الالباب. وللافلاك سمع غير مشروط بالأُذن، وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف، وهو الامكان الاشرف فيجب فيها.

(259) ولاخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على ايجاد مُثُل قائمة على اى صورة ارادوا، وذلك هو ما يُسمّى مقام «كُن» ومن رأى ذلك المقام تيقن وجود عالم آخر غير[719] البرازخ فيه المُثُل المعلقة والملايكة المدبرة يتخذ لها طلسمات ومُثُل قائمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمُثُل واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم العجب ان الانسان عند تجردها يسمع ذلك الصوت، وهو يصغى اليه ويجد خياله ايضا حينئذ مستمعا اليه، فذلك صوت من المثال المعلق. وكل من احتنك فى السُباتات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده اتم، كانت مشاهدته للصور اصفى والذ، فيبرز بعد ذلك الى عالم النور ثم[720] الى نور الانوار.

(260) واعلم ان كل شئ مما فى العالم العنصرى مصور فى الفلك على نحو ما وُجد هاهنا بجميع هيأته، وكل انسان منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وُجد وما سيوجد «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ

[718] يش: ش: ط: فى مواجيدهم. س: بالمواجيد

[719] يش: ش: ط: + عالم

[720] يش: ش: ط: + يبرز. س: ـ يبرز

مُسْتَطَرٌ»[٧٢١] . ومن البرهان على وجود النفس وانها غير جسمانية انها قد يكون مظهرها البرزخ ، وقد يكون مظهرها المثال المعلق وهى تدرك ذاتها فى الحالتين . وليست[٧٢٢] من احدهما .

ولنذكر هاهنا ما يدرك[٧٢٣] به من الذكر به المُثُل الحق ويستبصر به ، وهو من الواردات : وليطلب وتطلق اسرارها من الشخص القائم بالكتاب .

اقول: لما كان النور المدبر الاسفهبذى مجردا عن المادة قائما بذاته ، لم يكن بينه وبين الانوار القاهرة العقلية والمدبرة الاسفهبذية حجاب . اذ الحُجب انما هى من خواص الابعاد ، ولا بعد للانوار المدبرة والعقلية ، ولا جهة لها لتصور الحجب . فليس الحجاب بين الانوار المجردة الانسانية الا شواغل الحواس الظاهرة والباطنة ، فانهما عائقان عن الابصار بالانوار المجردة ، فقد يتفق احيانا خلاص النور الاسفهبذى عن شغل التخيل اما فى اليقظة بالرياضات الكثيرة او فى النوم ، فحينئذ يطّلع على المغيبات والأمور الخفيّة ، ويشهد بصحة ذلك المنامات الصادقة وانذارات الانبياء والمجردين . فاذا تخلّص النور المدبر عن شواغل الحواس الظاهرة ثم ضعف الحس الباطل تخلص الى الانوار المجردة الاسفهبذية الفلكية واطلع على بعض نقوش الكائنات التى جميعها منقوشة فى البرازخ العلوية ، فان الانوار المدبرة الفلكية عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها . فان جميع الحوادث الماضية والمستقبلة انما حصلت بسبب الحركات الفلكية ، فهى عالمة بها وبلوازم حركاتها الكلية والجزئية ، وليس هذا الا القاء من الانذار من المجردات العقلية ، فانها لا تخيل الأمور الجزئية من الحوادث ، فهو من العالم الفلكى ، فلها ضوابط كلية عن مباديها انه كلما كان كذا كان كذا قوانين احصيت فى العالم العقلى ، فاذا اتصل النور المدبر

---

٧٢١ القرآن المجيد: سورة القمر (٥٤) ، آية ٥٢ و٥٣

٧٢٢ ط: فليست

٧٢٣ ط: ـ ما يدرك . س: + ما يدرك . يش: ش: من الذكر مايدرك

بالمدبرات الفلكية عند شغل التخيل فينتقش بالنقوش الغيبة اللائقة باحواله واحوال اقاربه ومعارفه، كانتقاش صورة مرآة من أُخرى مقابلة لها لا حجاب بينهما. فان كان النقش كليا فقد ينطوى سريعا وقد ثبت زمانا، فيحاكيه النور المدبر بصور جزئية مظهرها الخيال، ثم يظهر في الحس المشترك فيشاهد. فان كان المشاهد شديد المناسبة للمعنى الكلى فلا يتفاوتا الا بالكلية والجزئية، فتستغنى الرؤيا عن التعبير؛ وان كانت المناسبة ضعيفة امكن الوقوف عليها بان تصور المخيّلة المعنى الكلى وتحاكيه بصورة لازمة او ضده او شبيهه، فيفتقر الى تعبير وهو تحليل بالعكس، فيرجع من الصور الخيالية الجزئية الى المعانى الكلية النفسانية. وان لم يكن بين المعانى الكلية وبين الصور الجزئية التى صوّرها المتخيلة مناسبة، كانت الرؤيا «اضغاث احلام» لا حكم لها ولا تعبير؛ وانما حصلت من دعابة المتخيلة وان كانت الصور المنقوشة فى النور المدبر جزئية، فان انحفظت فى القوة محافظة على ما هى عليه ولم تحاكها المتخيلة، بل بقيت في الذكر كما شوهدت فى الالواح العالمية صريحا، فهى «رؤيا صادقة» لا تحتاج الى تعبير؛ وان كان وحيا، فلا يحتاج الى تأويل. وان كانت المتخيلة قوية تصرفت فيها وحاكتها بما يناسبها او يشابهها او يضادها فتحتاج الى تعبير واستنباط، ان المتخيلة من اى شئ انتقلت اليها وقد تحاكي صورة المرئى بمثال والمثال بآخر هكذا الى حين اليقظة، فان امكن العود اليه بالتحليل، فهو «رؤيا صادقة» تحتاج الى تعبير؛ والا، فهو «اضغاث احلام»؛ وان كان المعنى المدرك ضعيفا، ‹فهى› «المتخيلة» كما ذكرناه؛ وان لم تكن الصورة المدركة ثابتة، فلا حكم لها. واصح الناس احلاما اعدلهم مزاجا، فاليابس المزاج وان حفظ فانه لا يقبل جيدا؛ والرطيب المزاج بالعكس؛ والحار المزاج مشوش الحركات؛ والبارد بليد؛ واصحهم الصدوق.

قوله: واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة.

اقول: اطلاع الانوار المدبرة على المغيبات نوما ويقظة انما يحصل لها من

ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث الماضية والمستقبلة فان المفيد للمغيبات لا يمكن ان يكون جاهلا بها ، فعلمنا فى النوم واليقظة له عليها اطلاع وله مظاهر كثيرة مختلفة بحسب اختلاف استعداد القابل وليس حصول الاطلاع عن فكر والا لكان الانسان فى اليقظة اقدر على الفكر ، ولا يحصل القاء المغيبات فى النوم او بين النوم واليقظة. فالاطلاع ليس الا لاتصال النفس بالانوار المدبرة الفلكية العالمة بجميع الحوادث الماضية والمستقبلة والواقعة فى الحال فلا يخلو اما ان يكون علومها بالحوادث الماضية والمستقبلة الغير المتناهية غير متناهية مترتبة ترتب الحوادث الغير المتناهية فى ازمنة غير متناهية يقع شئ منها بعد شئ بشئ تكون العلوم الغير المتناهية مترتبة ترتب الازمنة الغير المتناهية ، او تكون علومها متناهية ، فتنتهى الى جهل؛ او تكون لها علوم كلية هى ضوابط وقوانين لجميع الحوادث والكائنات واجبة التكرار الى غير النهاية. فهذه اقسام ثلاثة:

الاول ، وهو ان يكون لها علوم مترتبة غير متناهية تترتب ترتب الازمنة ، فهو باطل لوجوه: الاول انه يلزم ان تكون العلوم بالحوادث التى لا تتناهى ولا تجمع فى الوجود مترتبة فى الانوار المدبرة المدركة ، فتحصل سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا لا تتناهى مترتبة ترتب الازمنة ، وهو محال ، اذ الزمان الثانى ، لما لم يوجد الا بعد الاول. فكذا العلم بالزمان الثانى لا يكون الا بعد العلم بالاول. الثانى ، ان الحوادث المترتبة الغير المتناهية الواقعة فى المستقبل ، اما ان يقع كل واحد منها فى زمان او يكون فيها ما لايقع اصلا : والاول يلزم منه ان يأتى زمان يقع فيه الكل وحينئذ تتناهى السلسلة التى فرضناها غير متناهية ، وهو محال. وان كان فيها ما لا يقع اصلا فلا يكون من المدركات المفروضة وقوعها فى المستقبل وفرضناها كذلك ، هذا خلف. الثالث ، لو كان علومها غير متناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة ترتب الازمنة ، وكان علومها بالماضى كعلومها بالمستقبل التى لا بد وان تصير ماضية وهى غير متناهية فى ذواتها مترتبة ترتب

الازمنة، فيلزم وجود صور الحوادث الماضية الغير المتناهية فى ذواتها مجتمعة فى احاطتها وليست الادوار الماضية التى لا تتناهى معا بل مترتبة. فاذا كانت الانوار المدبرة الفلكية عالمة، على سبيل التفصيل بالكل، لزم نهايتها لامتناع الاحاطة بما لا يتناهى وفُرضت غير متناهية، هذا خلف، فليس لها علوم غير متناهية تترتب ترتب الازمنة.

القسم الثانى، وهو ان تكون علومها متناهية تنتهى الى جهل، فهو محال. والا لزم انقراض علومها فى الادوار الغير المتناهية، فلم يصح انذار غيبى ولا منام مما يتعلق بالمستقبل بعد ذلك لان الملقى للمغيبات قد صار جاهلا، وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها ولا يقال ان علومها متناهية لكنها تستفيد العلم مما فوقها، فان الكلام عائد الى ذلك الغير المفيد للعلم ويلزم المحال المذكور. وان قال بانه كلما انقضى منها علوم تخلق فيها علوم أُخرى فيعود الكلام الى الخالق فى انفسها العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل فى العلوم وان كان غيرها عاد الكلام المذكور اليه واذا بطل القسمان تعين صحة وجود.

القسم الثالث، وهو ان تكون الحوادث كلها بها ضوابط وقوانين كلية بمعنى ان الأمور الآتية فى كل دور من الزمان المستقبل يعود الى شبيه ما كان فى الدور الذى قبله لا ان المعدوم الكائن فى الدور الاول بعينه يعود، فان اعادة المعدوم محال. فيكون عند الانوار الفلكية والمبادى العقلية احكام الحوادث مضبوطة معينة تقع جملتها فى كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة والفا بعد الف الى تمام الدور.

ثم تعود الحركات بعد عبور الدور الى شبيه ما كان فى الدور الاول وهكذا ادوار دورا بعد دور الى غير النهاية ولا يكون مضبوطا عند هذه المبادئ العقلية ان من الضوابط الواقعة فى كل دور لم يتكرر مقتضاها فى العالم. فان ما لا يتناهى لا يضبط تكرره واستئنافه فى الماضى والمستقبل.

قوله: ولا نعنى بوجوب تكرار الضوابط.

أ اقول: وقد عرفت ان الادوار تعود الى شبيه ما كانت فى الدور الاول لا ان المعدوم بعينه يعاد، فان اعادة المعدوم محال. واستدل عليه بان الفارق بين الهيئات المشتركة فى النوع عند اتحاد المحل الزمانى، كسوادين، حصلا فى محل واحد، لكن احدهما حصل بعد بطلان الآخر. فاذا كان الزمان من جملة ما يمتاز به المثلان فلا يتصور اعادة المعدوم، اذ الكائن فى الزمان الثانى غير الكائن فى الزمان الاول وكل واحد من السوادين يتشخص بزمان، فلو اعيد السواد المعدوم لاعيد زمانه الذى تميز به، فيلزم اعادة الزمان، فيكون موجودا ومعادا فى زمانين «قبل وبعد»: وحينئذ يكون الزمان زمان الى غير النهاية، وذلك محال. ولانّا لو فرضنا عودا لعرض زمانه فلهما قبلية زمانية كانا موجودين فيهما ويلزم ان يكون للزمان زمان، وذلك محال.

〉 قوله: وايضا اذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية مّا.

اقول: هو وجه آخر فى امتناع اعادة المعدوم لامتناع عود زمانه. وبيانه: اذا كان للعرض وزمانه الذى كان فيه قبلية ما لم تعد فلا يعاد المعدوم، وان اعيدت تلك القبلية مع تخصص العرض بتلك القبلية فلا عود لذلك العرض، اذ القبلية لا تصير بعدية والمستعاد المفروض انه زمان ليس بزمان، فيلزم وجود العرض بدون زمانه، وهو محال. اذ الشئ لا يُعاد الا ويعاد معه جميع اعراضه، وان كان المستعاد المفروض هو زمان ذلك العرض، فيلزم ان يكون للزمان زمان، وهو محال.

قوله: واذا عرف ان الكائنات واجبة التكرار.

ب اقول: قد ظهر بالادلة العقلية ان الكائنات لها ضوابط واجبة التكرار فى كل دور، فلا تبقى من المركبات العنصرية من المواليد الثلاثة اعنى، المعادن والنبات والحيوان، أمر دائم الوجود والا عاد امثاله فى الادوار الغير المتناهية فى كل دور مرة والادوار غير متناهية، فلو كان شئ دائما لزم ان تكون امثاله غير متناهية

موجودة معا، وهو محال. اذ البرهان قام على تناهى الاجسام مع ان المادة لا تفى بتلك الامثال الغير المتناهية لتناهى المادة الجسمانية.

قال بعض الفضلاء: اذا تم الدور واجتمعت الكواكب السبعة مع جوذُهرآتها واوجاتها فى نقطة ابتداء الدور الآخر، ثم اذا شرعت تتفرق عادات الأمور التى كانت فى الدور الاول اذ علة الامور الكائنة فى الاول اتصالات مخصوصة وهى بعينها موجودة فى الدور الثانى، فيجب اعادة الامور الى ما كانت عليه فى الدور الاول لوجود وجود المعلول عند وجود العلة واعتبر بالفصول الاربعة وعودها كل سنة وفى كل فصل ما يناسبه.

قوله: والاشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية.

اقول: الاشباح المجردة، وهى عبارة عن العالم المثالى، يتصور فيه اللانهاية لا كما يمنعه البرهان الدال على نهاية الاجسام الممتدة التى لها اوضاع مرتبة، فانه لا يمكن ائتلاف بعد واحد منها ممتد لا يتناهى.

واعلم ان العالم المثالى، وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعى، كالافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية، الا ان الحاصل منها بالفيض الثانى بحسب الاستعدادات الحاصلة فى الادوار الغير المتناهية لا تتناهى وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم من الكهّان والسحرة، من الأمور الغيبية قد ينطوى سريعا وقد يصرف عن الذكر[٧٢٤] وقد يتعدى الى الخيال والى الحس المشترك لا بان ينطبع فيه شئ؛ وقد عرفت بطلان مذهب الانطباع، بل يكون مظهرا للصور فتظهر فيه صورة فى غاية الحسن والزينة تناجيه بالغيب فتنتقش[٧٢٥] صورة الأمر الغيبى على سبيل المشاهدة، او على سبيل كتابة مسطورة، او نداء هاتف، او سماع صوت، فقد يكون ذلك لذيذا، وقد يكون هائلا، وقد تشاهد صور الكائن،

---

[٧٢٤] س: يسرق من الذكر

[٧٢٥] س: وتنتقش

وقد ترى الصور الحسنة التى فى غاية الحسن تخاطبهم، وقد يرى الصور المخاطبة، كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف وقد ترد عليهم هذه الاشياء فى خطرة، وقد يرون صورا روحانية معلقة لا فى محل ومكان.

قوله: وجميع ما يرى فى المنام.

اقول: جميع ما يراه الانسان وغيره من الحيوانات فى المنام من الافلاك والكواكب والعناصر والجبال الشاهقة، والبحور العظيمة، والاصوات الهائلة، والاشخاص الكثيرة، والاعراض المختلفة من الالوان والطعوم والروايح، وغير ذلك مما يراه النائم او يتخيله المتخيل، فكلها مُثُل قائمة لا فى محل ومكان. وجميع الاعراض التى لا تقوم عندنا الا فى محل، فهى عالم المُثُل المعلقة قائمة بانفسها لعدم المادة هناك، فيمتنع انطباع الاعراض فى مادة هناك، بل جميع ما فى ذلك العالم المثالى صور روحانية مجردة عن جميع المواد. والتذاذنا فى النوم بمآكل ومشارب وروايح، فليس ذلك بانطباع هذه الاعراض فى شئ، فانه لو كان هناك مادة تنطبع فيها هذه الاعراض لكانت اجساما ذوات مواد وصور واعراض، فكانت متحيّزة فى هذا العالم الحسى، فكان يجب ان يشاهدها كل سليم البصر. فالصور والاعراض المشاهدة فى العالم المثالى فى النوم او اليقظة، اشباح محضة. والاعراض تتمثل فى ذلك الاشباح على سبيل التمثل لا بالانطباع فالصور والاعراض التى لا تقوم عندنا الا بالمواد جواهر بسيطة، هناك تقوم بذاتها لا تضاد بينها ولا يمانع بعضها بعضا ولا يزاحمها على محل ومكان.

قوله: وما يرى من الجبل والبحر.

اقول: قد مرّت الاشارة الى ان الصور المتخيلة والمشاهدة فى المنام وغيرها ليست منطبعة فى الدماغ ولا فى البصر وبالجملة ليست منطبعة فى آلة جسمانية لامتناع انطباع الاشياء العظيمة فى الاشياء الصغيرة، فهى قائمة بذاتها فى العالم المثالى الروحانى، وكما ان النائم ونحوه من المتخيل والذى بين النوم واليقظة اذا انتبه

او عاد عن مشاهدته فارق العالم المثالى دون حركة وقطع مسافة ولم تحده جهة من جهاته. فكذا كل من مات عن هذا العالم وفارقه دفعة واحدة، فانه يشاهد عالم النور المحض دفعة واحدة ان كان من الكاملين، او عالم المثال النورى ان كان من المتوسطين دفعة واحدة ايضا دون حركة وزمان وقطع مسافة.

قوله: ومُثُل المرآة عنته الضوء.

اقول: الصور الظاهرة فى المرآة بعد ان لم تكن لا بد لها من علة، فعلتها الفيّاضة هو العقل المفارق، والمعد للاظهار، هو الضوء؛ والقابلة هى السطوح الملسة الصقيلة المعدة لاظهار المثال من العقل المفارق بواسطة الضوء؛ واما الاجسام التى لا ملاسة فيها فانها لا يظهر فيها المثال ولا يحصل معها للاجزاء المغايرة المظلمة فيها، وما ليس فى غور[٧٢٦] من تلك الاجزاء، فصغير لا يظهر معه شئ.

قوله: وللافلاك اصوات.

اقول: القدماء من الحكماء، كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وغيرهم من الاساطين، اثبتوا للاجرام الفلكية اصواتا مطربة والحانا لذيذة ونغمات تتحيّر العقول عند سماعها، الا ان الفيثاغورسيين اثبتوا الهواء بينهما وخروجه عنا وعدم سماعنا اصواتها[٧٢٧] لامتلاء اسماعنا منه؛ ولم يعلم ان اثباتهم للهواء بينها لكونه متوسطا فى السماع، كما هو عندنا؛ او هو رمز، وليس ذلك ببعيد وان مراتب هؤلاء فى العلوم اجل من ان تخفى عليهم امثال هذا.

والمعلم الاول واصحابه ينفون هذه الاصوات لعدم وجود المؤدى للصوت من الهواء والماء فانهم لما وجدوا انه لا يسمع قيام الصوت عندنا الا بهما وهما غير موجودين هناك نفوا عنها الاصوات. وهذا استقراء ناقص، اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد عدة اسباب فتكون الاصوات الفلكية معللة باسباب أُخرى غير التى

---

[٧٢٦] س: فيه عود

[٧٢٧] ل: ـ اصواتها

عندنا . كيف؟ وقد مرّ ان التموج والهواء ليسا جزئين من حقيقة الصوت، بل هما من مقوّمات وجوده فيجوز ان تكون اسباب غير القلع والقرع والتموّج الغير الموجودة هناك؛ وعدم سماع لا يدل على عدمها لجواز ان يكون عدم السماع كعدم المؤدى الى اسماعنا، ثم اصواتها انما تكون داخلة لا يمكن ان تخرج لعدم انحرافها وليس في داخلها هواء يحمل الينا الصوت، فلذلك لم يسمع. وما قيل انها لو كان لها اصوات لكانت هائلة مناسبة لاجرامها فكانت تهدم الجبال والعمارات كلها، كما تفعله الرعود والبروق الهائلة لا يرد لانّا نقول ان هذا انما يلزم ان لو كان هناك مبلغ للاصوات الينا من هواء وغيره، وغاية ما يقال ان تموج الهواء شرط لسماع الصوت عندنا لكن لا يلزم من اشتراط شئ لامر في موضع ان يكون شرطا لمثله في موضع آخر. فقد عرفت ان الأمر الكلى جاز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، كالحرارة الكلية، فانه يجوز ان تكون علتها النار او الشعاع او الحركة، فيجوز ان يكون له شرايط على سبيل البدل؛ وكما ان الوان الكواكب لا تشترط بما تشترط به الالوان عندنا فانها مشروطة بحصول الامتزاج المعدوم في الاجرام الفلكية، فكذا اصواتها يجوز ان يكون لها شروط مغايرة لشروطها هاهن. وما يسمعه المكاشفون من الانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يكون ذلك بسبب تموج هواء في الدماغ. فان تموج الهواء في الدماغ بتلك القوة العظيمة لمصاكّه في الدماغ ومصادمته ممتنع وليس في العالم الحسى، والا لسمعها كل سليم السمع من الحاضرين. بل ذلك مثال الصوت الموجود في العالم المثالى، وهو صوت فقط.

فكذلك يجوز ان يكون في الافلاك اصوات ونغمات موسيقية غير مشروطة بتموج الهواء والمصاكة ولا بقرع وقلع ولا يتصور ان تكون نغمة الذ من نغماتها ولا اشجى من اصواتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها، فهم الملائكة المسبحون في اناء الليل واطراف النهار ولا يفترون؛ فسلام على قوم من المتألهين

الكاملين الذى صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم الانوار وعشق جلال نور الانوار وتشبهوا فى سلوكهم ومواجيدهم بالسبع الشداد ، وهى افلاك الكواكب السبعة : وفى ذلك عبرة لاولى الالباب .

وذكر فى «المطارحات» ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا فى مقام جابلقا وجابرسا ، بل فى مقام هورقليا ، وهو الثالث الكثير العجايب يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة[٧٢٨] .

وحكى فيثاغورس انه عرّج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه بنغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع مع حركات الافلاك خفيف الاملال ثم رجع الى البدن ورتب عليه علم الالحان وكمل علم الموسيقى. وقال صاحب «الاخوان» ، ومن وافقه من القدماء ، ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على اتم ما ينبغى من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة ، فيحتك بعضها ببعض ، فتظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون يناسب منها ولا اوفق يناسب عشقها وشوقها : وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف ، كما هو عندنا مشروط بهذه الآلات ، وهو الامكان الاشرف بالنسبة الى الانسان والحيوان الذى هو ممكن اخس منها وموجود ؛ فيجب ذلك فى الافلاك قبلها على قاعدة الامكان الاشرف والاخس الذى عرفته .

وقال المعلم الاول: انه يجب اثبات النفس لاكرم الاجرام والفلك كذلك ، ومتى كانت الافلاك ذوات انفس فهى ذوات حس ، اعنى حس السمع والبصر دون الذوق ، اذ لا اغتذاء لها ولا نمو ، وسكت عن الشم ولم يذكر حاله .

قوله: ولاخوان التجريد مقام خاص .

اقول: يريد «باخوان التجريد» الكاملين فى الحكمة النظرية والعملية

---

[٧٢٨] «جابلقا و جابرسا (جابرصا) از امكنهٔ عالم خيالند در هورقليا : ر. ك.: سهروردى ،

والذوقية، او الكاملين فى الحكمة الكشفية والعملية. فان هؤلاء لمواظبتهم على الحكمة العملية والرياضة يحصل لهم مقام عظيم يقدرون فيه على مُثُل قائمة بذاتها فى العالم المثالى يكون لها مظهر فى هذا العالم على اى صورة ارادوا من الانسانية والفرسية والاسدية والطيرية وغير ذلك. وهذا المقام هو الذى سمّاه فى الكتاب الالهى مقام «كُن»، كما قال تعالى «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»[٧٢٩]، ومن رأى هذا المقام ووصل اليه تيقن وجود عالم آخر غير الانوار المجردة والبرازخ الحسية، وهو العالم المثالى فيه المُثُل المعلقة والملائكة المدبرة لتلك الامثلة وتتخذ لها طلسمات جسمية ومُثُل قائمة تنطق بها وتظهر بها وتتحرك؛ وقد جرت من هذه المُثُل بطشات صعبة وقبضة شديدة قاهرة كلها بالأمثلة المثالى لا بالحسى. ولها اصوات عجيبة غريبة لا يتمكن الخيال ولا يقدر على محاكاتها للطفها وغرابيها. ثم العجب ان الانسان السالك عند تجرده، فى السلوك يسمع الصوت المثالى ويصغى اليه ويجد ايضا حينئذ خياله مستمعا الى ذلك الصوت، فذلك الصوت هو صوت من المثال المعلق فى العالم الروحانى المثالى. وكل من احتك وجرب ودخل فى المنامات الالهية، التى هى عبارة اما عن جمود القوى، او عن الحالة التى بين النوم واليقظة، اذا ترقى فى العالم المثالى الكثير الطبقات الغير المتناهية اشخاصه لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور الفاضلة المليحة وكلما كان صعوده أتم شاهد صور اصفى واتم والذّ، فلا يزال ذلك دأبه فى الصعود والارتقاء حتى يترقى فى الاخيرة من اشرف الطبقات وافضلها واشبهها بالانوار المجردة الى عالم النور على الترتيب من النور الادنى الى الاعلى، ومن الاضعف الى الاشد نورا؛ ثم يبرز بعد الكل الى نور النور ومعدن السرور واهب الوجود عز شأنه.

كتاب «المشارع والمطارحات»، ص ٤٩٤»

[٧٢٩] القرآن المجيد، سورة النحل (١٦)، آية ٤٠؛ و ايضا، القرآن المجيد، سورة يسٓ (٣٦)، آية ٨٢

وطبقات العالم المثالى، وان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى. والمبادى العالية، فاشخاص كل طبقة منها غير متناهية من اشخاص الانواع التى فى عالمنا ومن غيرها؛ وهذه الطبقات الاعلى منها نورية شريفة، وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهى ايضا متفاوتة فى الشرف؛ وبعضها مظلمة كدرة وهى طبقات الجحيم التى تتألم بها اهل النار وهى متفاوتة فى شدة الظلمة والوحشة؛ وبعضها دون ذلك؛ والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى جزء الطبقات، وهى فى افق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن؛ وباقى الطبقات التى لا تحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم اما من الملائكة او الجن او الشياطين، لا تتناهى.

قوله: واعلم ان كل شئ مما فى العالم العنصرى.

اقول: اعلم ان كل شئ مما فى العالم العنصرى من انواعه البسيطة التى هى العناصر الاربعة ومركباتها المعدنية والنباتية والحيوانية واشخاص كل نوع منها من صغيرها وكبيرها مصور فى كل واحد من الاجرام الفلكية ومنقوش فيها بجميع هيآته الجسمانية. وكم عدد كل نوع منها؟ وعدد اشخاص كل نوع منها؟ وكم يقع من جزئيات كل نوع فى ذلك دور؟ وكذا جميع حركات كل شخص منها وسكناته والاحوال الجسمانية والنفسانية كلها، وبالجملة جميع ما يصدر على كل شخص من الانواع من دقيق وجليل ومصور ومنقوش فى الالواح العالية الفلكية لا تغادر صغيرا ولا كبيرا الا احصته وضبطته فانها ابدعته منقوشة بجميع الكائنات وتلك النقوش موجودة فى سطوحها المقعّرة والمحدّبة مملوءه كل من النقوش على التناسب والترتيب الموجود هاهنا. فما امكن نقشه، فهو منقوش، كصورة الانسان والفيل والبعوض وغيرها من الانواع؛ وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه؛ وهذه النقوش غير محسوسة بالبصر، كشفيف الافلاك والنقوش التى فيها، انما هى على ما يليق باحوال الافلاك. واما الالوان والعلوم والارايح وساير الكيفيات والاحوال

التى لا يمكن نقشها فيها ، كالحركات والسكنات ، فهى منقوشة على وجه آخر ، كالكتابة مثلا ، حول كل شخص مصور على ما هو عليه ، من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوليد وغير ذلك ، من اول نشوه الى آخر أمره على ما نطق التأويل به قوله تعالى «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ»[٧٣٠] على ما هو موجود من اول عمره الى آخره . ويدل على ذلك رؤية الشئ الواحد فى النوم على هيآت مختلفة ، واحوال شئ من اول نشوه الى اوان ذهابه بحسب الاوقات على الترتيب الزمانى . ثم استدل على وجود النفس الناطقة وكونها غير جسمانية بان مظهرها قد يكون هو البرزخ الجسمانى ، كحال النفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها ، وقد يكون مظهرها المثال المعلق البدنى الروحانى ، كما هو الحال فى النوم ، وهى تدرك ذاتها فى الحالين دائما واحيانا : مع الغفلة عنهما ، فليس النفس احدهما بل هى مغايرة لهما . ولنذكر هاهنا من الذكر الالهى ما يدرك به المُثُل الحق اى ما يدرك به احوال النفوس الانسانية وسلوكها الى الله وخلاصها من دركات الجحيم ومعرفة ذلك واحواله .

قال الشيخ:

فصل
مسطور فى لوح الذكر المبين

(261) ان السايرين الذين يقرعون ابواب غُرفات النور مخلصين صابرين تتلقاهم ملائكة الله ، مشرقين يحيّونهم بتحايا الملكوت ، ويصبّون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطّهروا ؛ فان رب الطول يحب طهر الوافدين . الا ان اخوان البصيرة الذين التثموا على التسبيح[٧٣١] عاكفين يخشعون الله وهم قيّامٌ قانتون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين ، وهم عن ابناء الظلمات يجتنبون ، قاموا فى هياكل

[٧٣٠] القرآن المجيد ، سورة القمر (٥٤) ، آية ٥٢ و٥٣

[٧٣١] پش ، ش ، ط : + التقديس . س : ـ التقديس

القربات، يناجون مع اصحاب حجرات العزة، يلتمسون فك الاسير ويقتبسون النور من مظهره. اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين سبحوا الله الذى جعل الشمس وسيلة والنيرّين خليفة والجوارى حملة فى قربة الله؛ يتنعمون فينعمون. واشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله ينتفعون فينفعون النازلين.

(262) القى الله التقديس على قلوب الذين أووا الى المحاريب، يقرأون الاذكار وينادون ربهم، فيقولون «الهنا اطمس عنا غيهب النكر. ان غيهب النكر دثار الجاهلين. الهنا! أتيناك طائعين واشارت اليك الارواح بالتقاديس طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح مطلع[٧٣٢] نورك الرشيد، فقدسهُنّ بايدك المتين. ركضت نفوس اولى البصاير فى جولتها[٧٣٣] اذا رمقت نحو عرصات ضوئك الكريم، ان ضوئك الكريم غياث المستجيرين».

(263) هداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطى ايديهم ينتظرون الرزق السماوى. ولما انفتحت ابصارهم، وجدوا الله مرتديا بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون. ولولا أُولو عزيمة في الارض يطّهرون الباقيات لجوار الله، هم احباب الرب يغضون[٧٣٤] السيئات، لقذفت السمٰوات وبالا على الارض، فترتج فتطحن الظالمين.

(264) وبعث[٧٣٥] الله النبيين الى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على نسك وتقربوا، وفريق زاغوا عن الحق مبعدين. فاما الذين عبدوه خاضعين، فسيرفعهم الله الى مشهد الضياء. فيدخلون فى صفوف العزة ويقدسهم الله بطهارته، فاذا هم عند الله فى النعيم دائمون. واما الزائغون فيُلقى عليهم الذل وهم على الرؤوس

---

[٧٣٢] يش؛ ش؛ ط؛ ومطرح. س: مطلع
[٧٣٣] ط: ـ فى جولتها. س: + فى جولتها
[٧٣٤] يش؛ ش: ينقصون
[٧٣٥] ل. س: انبعث

تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الله الذى برزت له الذوات الصالحات فوهب لها البَسطة. فآبوا الى قومهم مكرمين.

(265) وضمان الرحمٰن ان قوما تاهوا فى شوق مرتع الجلال، الذى هو مأوى احياء السرمد حول قبة الديهور يقبضهم الى جناب الحق، فهم فى عين الحيوان على الآباد يسبحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون وفى دُجى الليل تمطر اعينهم من خشية ربهم ويبكون. كتب الله فى زبور الرحمة ان لا يذر على وجوههم عبرة حين يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين. ان مطيع الرحمان يغشاه بارق من نوره، الا ان نجم الله خير الطارقين.

اقول: «الواح الذكر المبين»، يجوز ان تكون الانوار المجردة العقلية بجميع المعلومات العقلية والمثالية والحسية؛ ويجوز ان تكون نفوس الافلاك السماوية مع اجرامها المنقوشة لجميع الكائنات ومع جملة ما سطر فيها، ان السائرين، اعنى السالكين الى الله تعالى، وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور، فرعها عبارة عن تحصيل العلوم الحقيقة والاخلاق المرضية وجلاء النفس بالرياضات والخلوات الموصلة الى الانوار المجردة العقلية المعبر عنها بـ«الغرفات النورية»؛ واذا كان القرع لغرفات النور العقلى مع الاخلاص والصبر تتلقاهم ملائكة الله المقربين مشرفين والتقى عبارة عن جذب نفوس اولئك السالكين القارعين الغرفات النور بالمناسبة العقلية؛ والتشريق، هو طلب الاشراق الذى هو عالم النور وتحييهم بتحايا الملكوت واشراقاتهم العقلية عليهم واصابيهم الماء النابع من ينبوع البهاء، هو فيضهم المعارف العقلية والعلوم الحقيقية ليتطهروا بالطهارات العقلية النورية، فان رب الطول والقوة يحب طهر النفوس الوافدة عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية. و«اخوان البصيرة»، هم المحققون الذين التثموا على التسبيح والتقديس، يجوز ان يريد بالتسبيح التنزيه والتطهير المعنوى واللسانى او كلاهما؛ والعكوف، المواظبة على الشئ واللزوم عليه والخشوع، وكذلك القنوت. و«ناظم طبقات العالمين» هو الله

تعالى. وهؤلاء القوم الموصوفون بالصفات الحميدة المذكورة يجتنبون صحبة ابناء الظلمات، وهم ابناء الدنيا وهياكل القربات القائمين بها والمناجين لتلك الهياكل البدنية. «اصحاب حجرات العزة»، وهم العقول النورية والتماسهم فك الاسير وهو النفس الناطقة المحسوسة فى البدن، ويقتبسون النور العقلى ويكتسبونه من مظهره ومحله اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين وهم الملائكة المرتبون فى المراتب العقلية سبّحوا الله الذى جعل الشمس وسيلة، وهو العقل. و«النيرَين»، وهما الشمس والقمر خليفة له فى العالم. و«الجوارى حملة»، وهى زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد فى قربة الله تعالى يتنعمون فى نعمة الله فى انفسهم فينعمون على غيرهم بالفيض. و«اشخاص الضوء»، فى مدارج الحراك بنور الله ينتفعون؛ ويريد بـ«اشخاص الضوء»، الكواكب الثابتة المنتفعون بنور الله فينفعون النازلين فى العوالم السفلية من المستعدين. القى الله التقديس والتطهير على قلوب الذين أووا الى المجاريب يصلون ويناجون ربهم ويقرأون القرآن والاذكار وينادون ربهم، فيقولون: الٰهنا! اطمس عنا غيهب النكر، والجهالة والظلمة ان غيهب الفكر دثار الجاهلين. الٰهنا! آتيناك طائعين. واشارت اليك الارواح بالتقاديس والطهارات طالبات الرقى الى معاقد الجلال والعظمة من كرسيك الفصيح الذى ينعقد به معاقد الكون والفساد ومطرص نورك العقلى والجسمانى الرشيد، فظهر من تاييدك ونعمك المتين القوى وركضت نفوس اولى البصائر والمعرفة فى حولها حين طلبت النور الازلى ورمقت نحو عرصات ضوئك الكريم، ان ضوئك الكريم ونورك المجرد العزيز غياث المستجيرين. هداية الله عز وجل ادركت قوما اصطفّو باسطى ايديهم ينتظرون الرزق السماوى من العلم والمعارف والكشف. ولما انفتحت ابصارهم وبصايرهم وجدوا الله مرتديا برداء الكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت. و«النطاقات»، هى العقول المجردة وعالم الجبروت ملوك عقول الخضرة الربوبية. و«تحت شعاعه»، من العقول قوما من الانوار المجردة اليه ينظرون. و«لولا أُولو عزيمة فى الارض»، من الكاملين يطهّرون

الباقيات لجوار الله من الانوار المجردة، هم احباب الرب يبغضون المعاصي لقذفت السموات وبالا وعذابا على الارض، فترتج وتموج وتطحن الظالمين.

وبعث الله النبين الى الناس ليعبدوا الله. ففريق عبدوه على نسك وفريق زاغوا ما يلين عن الحق مبعدين. فالذين عبدوه خاضعين، يرفعهم الله الى مشهد الضياء، وهو العالم العقلي. فيدخلون فى صفوف الملائكة المجردة، وهم صفوف العزة ويقدسهم الله بطهارته. فاذا هم حينئذ عند الله فى النعيم المقيم والعيش الكريم دائمون واما الزائغون، فيلقى الله عليهم الذل والمسكنة على الرؤوس تحت حجاب الظلمات الجسمانية ناكسون. فسبحان الله الذى برزت له الذوات الصالحات من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار، فوهب لها البسطة والقوة والسعة فرجعوا الى قومهم مكرمين. وضمان الرحمن في الازل، ان قوما تحيروا وتاهوا فى شوق مرتع الجلال والجمال، الذى هو مأوى احياء السرمدى حول قبة الديهور، اعنى الفلك الاعلى بما فيه، فهو قبة واحدة سرمدية دائمة أبد الدهر. و«الديهور»، مبالغة فى الدهر.

قوله: يقبضهم الى جناب الحق.

‹اقول›: اى تقبض نفوسهم الى جناب الحق، وهو العقول المجردة: فاذا هم فى عين الحيوان، وهى الانوار المجردة، على الآباد يسبحون فى ابحر النور عظم موقع قوم تجردوا عن الامور الظلمانية ووقفوا يركعون وفى دجا الليل تمطر اعينهم بالبكاء من خشية ربهم. كتب الله تعالى فى زبور الرحمة ان لا يذر على وجوههم غبرة حين يلقونه مفارقين للابدان الانسانية، وحينئذ يجعلهم بلقائه من الفائزين السعداء. ان مطيع الرحمن يغشاه ويشمله من بوارق الانوار الالهية والرحمة الربانية ما يليق باستعداد طوارق للانوار، الا ان نجم الله خير الطارقين.

قال الشيخ:

‹فصل›[٧٣٦]

وارد آخر

(266) عهد الله الى القرون ان يجيبوا الداعى ويعتزلوا المفتريات على الله من الاحزاب قبل ان يثقلهم غاشية وقت القيام[٧٣٧]، وكم من قرن عصوا رسالات ربهم؟ فاخذهم قهره بطمس ادبارهم، فانقلبوا الى مصرع السوء يدبون على النار وهم[٧٣٨] يتمنون الرجعى. وحرام فى الرقيم الاول عود الفاجرين الى الاوطان، ظن الذين اقترفوا الخطيئات ان تنالهم رحمة افق المجد دون ان يأخذوا سفر الله بجد ويخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار الى عرصة الهيبة، وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لم يدفعها دافع ولا يبقى مع الانكار.

(267) جعل الله فى البسيطة سبعا من المسالك، وعند السابع تقر عين كل سالك سيار. والذين ينهجون السبيل[٧٣٩] ليقضوا ما سطر الله عليهم فى الكتابة الاولى، ولا يمنعهم المسرات عن المسير، ولا تقعدهم حمارة القيظ عن السعى الى مرضات[٧٤٠] صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب ويخافون حول الله والمصلون فى الديجور، والصابرون فى المناسك، والمتصدقون فى غفلات قومهم، والصارمون فى الجهاد، والسايرون فى الارض وارواحهم[٧٤١] معلقة بالمحل الاعلى، واصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

(268) وقّع الله فى السفر وقضى الى الروح الامين انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وكل ذى نظافة يطلب التظلم لرضاء الله، وانه لينصر الصابرين على

---

٧٣٦ ط: + فصل. يش: ش: س: ـ فصل

٧٣٧ ط: يوم القيامة. يش: ش: س: وقت القيام

٧٣٨ ط: ـ هم. يش: ش: س: + هم

٧٣٩ يش: ش: ط: من السبل. س: ينهجون السبل

٧٤٠ ط: + الله: يش: ش: س: ـ الله

٧٤١ يش: ش: فارواحهم

بأس ابناء الشياطين، وليلبس الفاجر سربال القار، وابناء التوفيق يأخذون من الزائل ما يثبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كل شارد أفّاك.

(269) سمعت الملائكة صياح الابرار من خشية الله، فتضرعوا فيهم الى ربهم ان «يا صاحب العظموت، ورب الاعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضئ الاكوان! صلّ عليهم! ان صلاتك الخير يفرح بها كل قلب قوّام. ربنا! ان قوما صاحوا فى نجواهم وبكوا فى محاريبك طالبين بركات سماء جلالك، تبرؤوا من الطواغيت[٧٤٢] وتجردوا عن السحت، وبذلوا جهدهم فى سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا، واجعل لهم من لدنك نصيرا منيرا».

(270) استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات ويصبرون على التعبد ولا يشركون به شيئا، انهم اذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقربين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود، وينصرهم على اهل الفسوق قبل العود الى باب الله الرفيع، وليجعل لهم رواءً من روائه النير، فيخضع لهم كل ذى طرف حساس.

اقول: ذكر فى هذا «عهد الله» جملة من المناهج العلمية والعملية: من ذلك ان الواجب لذاته عهد الى الامم الماضية والقرون الخالية، وهو عهد الله للاجيال الآتية ان يجيبوا داعى الله من الانبياء المؤيدين والاولياء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحانى والجسمانى ويتركوا المفتريات والكذب على الله تعالى من الاحزاب، وهى القوى البدنية والأمور الجسمانية، التى هى الامعان فيها والاشتغال بها، افتراء على الله يبعد عنه، كما ان الاعتدال فيها يقرب اليه ويجب المبادرة الى ضبطها والاقتصاد بالضروريات منها قبل المفارقة البدنية وغشيان الهيئات البدنية الحاصلة من الافراط فيها. وعبّر عن هذا بقوله «قبل ان يثقلهم غاشية وقت القيام» الذى

---

[٧٤٢] ط: طواغيت. بش: ش: س: الطواغيت

هو انفصال النفس عن البدن وقواه. ويريد «بطمس ادبارهم» تعلقها بعد المفارقة بالاجرام النجسة والابدان الدنسة متعذبة بها بما اكتسبته من سوء الاعمال، وهو الانقلاب الى مصرع السوء يدبون على النار كما تدب الحشرات على النار، التى هى عالم الكون والفساد؛ ويتمنون الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها؛ و«حرام فى الرقيم الاول»» الذى هو العقل الاول، وهو الكتاب عود الفاجرين الفاسقين الى اوطانهم البدنية ومعاقلهم الكونية؛ واقتراف الخطيئات اكتسابها ورحمة افق المجد، اعنى افق رحمة الله التى لا تصل الى المقيمين على عمل الخطيئات الا ان يأخذوا سفر الله بجد والله تعالى له اسفار كثيرة: منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريقى العلم والعمل؛ ومنها الاجرام الفلكية؛ ومنها العقول المجردة؛ والكتاب الاعظم، هو مجموع الوجود، فينبغى ان يأخذ احد هذه الاسفار بيده ويجعله امامه ومع مواظبته على العلم والعمل يخشى مكر الله وسوء ما قدّره فى الازل والقفول من الدار المفارقة البدنية الى عرصة الهيبة، التى هى المقامات العالية والبرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت. وسيرى الجاحدون للمعاد عند البروز والظهور عن الابدان سطوة عظيمة لا يمكن ان يدفعها دافع ولا يبقى حينئذ معها انكار وشك.

قوله: جعل الله فى البسيطة سبعا من المسالك، وعند السابع تقرّ عين كل سالك سيّار.

اقول: ويريد «بالبسيطة» ارض البدن، فان فيها «سبعا من المسالك»، خمس منها الحواس الظاهرة والقوة المتخيلة من الحواس الباطنة سادسة، فاذا جازت النفس الناطقة هذه المسالك الستة ووصلت الى السابع الذى هو عالم الانوار المجردة قرّت عينها واطمئنت واستقر بها القرار. واما السالكون الذين ينهجون السُبل الى الله تعالى ليقضوا ما قدر عليهم فى الازل وسطر فى الكتابة الاولى، التى هى الانوار المجردة العقلية، لا تمنعهم المسرات البدنية عن المسير الى العوالم النورية

ولا تعقدهم الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية المعبر عنها «بحمارة الغيظ»، وهو الحر الشديد عن السفر الى مرضات الله صاحب الامر؛ واما الذين «يطوفون عند الباب»، وهم الفضلاء المكتسبون للكمالات العلمية والعملية وهما باب الله تعالى المصلون في الديجور والحنادس من الحكماء والمقلدين، والصابرون في المناسك، والعبادات والمتصدقون في غفلات قومهم وجيرانهم؛ و«الصارمون»، وهم اولوا العزم المشمرون في الجهاد الظاهر للكفار المفسدين، والباطن للقوى البدنية بتهذيبها وتعديلها؛ و«السايرون» في الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى؛ يجوز ان يكون مراده بـ«الارض» المعروفة، فان المجردين من الفضلاء يسبّحون فيها ولا يتخذونها وطنا ومسكنا، فهم كما قال امير المؤمنين علي، كرم الله وجهه: «واشواقه الى اخواني الآتين في آخر الزمان اجسادهم في الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى»، ويجوز ان يريد بـ«الارض» البدن. فهم يسيرون في العوالم العلوية مكتسبين الكمالات العقلية بسبب تصرف النفس في البدن وقواه؛ و«اصحاب السكينة الكبرى»، وهم الذين ثبتت الانوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة على هؤلاء الطوايف سيجدون من الله البشرى بالخلاص عن العلايق البدنية الجسمية النارية. وقّع الله في التوقيع الازلي والسفر السرمدي، وقضى الى الروح الامين والعقل المبين انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وكل ذي نظافة خليقة يطلب بها ان ينتظم مع العوالم العلوية ورضاء الله، فان الله تعالى ينصر الصابرين على بأس ابناء الشياطين ومن اشرار اهل الدنيا والمفارقين لها، ويلبس الفاجر الفاسق سربال القار، وهي الجلود السود الملبسة لانواع الحيوانات؛ واما «ابناء التوفيق الالهي»، فانهم يأخذون من الدنيا الزايلة ما ثبتهم في الاخرى الباقية؛ واما «المخذولون» فيحرمون حايرين عند البعاد عن الفضايل ويختارون عند التعلق البدني من الامور الجسمانية ما يزول عنهم عند المفارقة على ما يصحبهم بعدها من الكمالات العقلية التي يعبرون بها على العقبات البرزخية

النارية؛ و«سوط الله»، وهى الآلات الحديدية وغيرها من آلات العذاب، المعدة لعذاب اهل النيران ينتقم من شارد عن طريق الرشاد الى طريق الغى والفساد.

سمعت الملايكة صياح الابرار بالدعاء من خشية الله، والتسبيح والتقديس لنور الانوار فتضرعوا فيهم الى ربهم وسألوه ونادوه أن «يا صاحب العظمة والكبرياء، رب الاعلين، وناصب سرادقات القدرة من العقول والاجرام الفلكية ومضيء الاكوان من الافلاك والعناصر؛ صل عليهم وارحمهم ان صلاتك الخير يفرح بها كل قلب قوّام كثير لقيام بتحصيل الكمالات. ربنا! ان قوما من السالكين صاحوا فى مناجاتك وبكوا فى محاريبك طالبين بركات سماء جلالك - اعنى عوالم الانوار العقلية - وتبرؤوا من الطواغيت - وهى جميع الامور الدنياوية - وتجردوا عن السحت - وهم الحرام وهو عند المحققين كلما يزيد على مقدار الاحتياج - بذلوا جهدهم فى سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا ونصرا منيرا».

استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات من تحصيل العلوم وتهذيب الاخلاق ويصبرون على التعبد والاعمال الزاكية ولا يشركون به شيئا من مصنوعاته، فان هؤلاء اذ اوردوا عرصة القدرة من الانوار العقلية يغشاهم ما غشى المقربين الذين قاموا القيام الروحانى تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود والبهاء، وهو اول افق العقل، وينصر هؤلاء فى الدنيا على اهل الفسوق قبل العود بالمفارقة البدنية الى باب الله الرفيع. و «باب الله» هو العقل، او النفس، ويجعل لهم رواء من جمال النيّر الاعظم وبهائه وحسنه، فحينئذ يخضع لهم كل ذى طرف حسّاس.

قال الشيخ:

فصل
‹فى احوال السالكين›

(271) ولنرجع الى المقصد الذى كنا بسبيله من العلم. فاعلم ان النفوس

اذا دامت عليها الاشراقات العلوية، تطبعها مادة العالم ويستمع دعاؤها فى العالم الاعلى، ويكون[٧٤٣] فى القضاء السابق مقدرا ان دعاء شخص يكون سبب الاجابة فى شئ كذا. والنور السانح من العالم الاعلى هو اكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجردة يتقرر فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاّق. والعين السوء هو نورية قاهرة تؤثر فى الاشياء فتفسدها.

(272) واخوان التجريد يشرق عليهم انوار ولها اصناف: نور بارق يرد على اهل البدايا يلمع وينطوى كلمعة بارق لذيذ؛ ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه[٧٤٤] بالبرق الا انه برق هائل، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوى فى الدماغ؛ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس؛ نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصبحه خدر فى الدماغ؛ نور لذيذ جدا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة؛ نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزية، وقد تحصل من سماع طبول وابواق امور هائلة للمبتدى، او لتفكر وتخيل يورث عزا؛ نور لامع فى خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصارا اظهر من الشمس فى لذة مُغرقة؛ نور برّاق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا؛ نور سانح مع قبضة مثالية تترائى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدا وتؤلمه الما لذيذا؛ نور مع قبضة تترائى كانها متمكنة فى الدماغ؛ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانى، فيظهر كانه تدرع بالبدن شئ، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو يزيد جدا؛ نور مبدأه فى صولة، وعند مبداه يتخيل الانسان كان شيئا ينهدم؛ نور سانح يسلب النفس وتتبين معلقة محضة منها تشاهد تجردها عن الجهات، وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛ نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع

[٧٤٣] ل: ــ ويكون

[٧٤٤] پش؛ ش؛ ط: + منه . س: ــ منه

مفاصله.

(273) وهذه كلها اشراقات على النور المدبر، فتنعكس الى الهيكل والى الروح النفسانى. وهذه غايات المتوسطين، وقد تحملهم هذه الانوار فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون الى السماء مع الابدان فيلتصقون ببعض السادة العلوية. وهذه احكام الاقليم الثامن الذى فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجايب.

(274) واعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا، وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، الا انه يبرز الى عالم النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة؛ ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفافة، ويصير كانه موضوع فى النور المحيط. وهذا المقام عزيز جدا، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء من انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة، صلى الله عليه وسلّم[٧٤٥]، وجماعة من المنسلخين عن النواسيت. ولا تخلوا الادوار عن هذه الامور، وكل شئ عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على اساطين الحكمة، فان ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله على الاخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

(275) وهذه الانوار ما يشوبها[٧٤٦] العزّ ينفع فى الأمور المتعلقة به؛ وما يشوبه المحبة ينفع فى الامور المتعلقة بها وفى الانوار عجايب. ومن قدر على تحريك قوتى عزّه ومحبته، تتحكم نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نائل. ومن الهمم المقامات والمحاذير والمهاويل

[٧٤٥] ط: ـ صلى ... سلم. بش؛ ش؛ س: + صلى ... سلم

[٧٤٦] ط: يشوبه. س: يشوبها

والتحايير[٧٤٧] معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة فى الآراء الالهية والشيطانية. وثبات الهمة بالمدركات الممددة لكل قوة بحسبها، تمد العز على القهر والمحبة على الجذب.

(276) والمستبصر له العبرة التامة فيكثّر القليل، والصبر من عزم الامور، والسر فيه مفوّض الى الشخص القائم بالكتاب. والقربة الى الله تعالى[٧٤٨]، وتقليل الطعام، والسهر، والتضرع الى الله عزّ وجل فى تسهيل السبل اليه، وتلطيف السر بالافكار اللطيفة، وفهم الاشارات من الكائنات الى قدس الله عزّ وجلّ، ودوام الذكر جلال الله يفضى الى هذه الأمور: والاخلاص فى التوجه الى نور الانوار اصل فى الباب؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على ان الحزن للحال الثانى افضل؛ وقراءة الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع الى من له الامر والخلق وكل[٧٤٩] هذه شرايط.

(277) واذا ذرت[٧٥٠] الانوار الالهية على انسان، كسته لباس العز والهيبة، وتنقاد له النفوس. وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذى الملك والملكوت؟ فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع لذكر الله؟ فهل من ذاهب الى ربه ليهديه؟ ما ضاع من قصد نحو جنابه، ولا خاب من وقف ببابه.

‹وصية المصنف›

(278) اوصيكم اخوانى[٧٥١] بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه، والتوجه الى الله مولانا نور الانوار بالكلية، وترك ما لا يعنيكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر شيطانى.

---

٧٤٧ ط: + كلها . يش؛ س: ـ كلها

٧٤٨ يش؛ ش؛ ط: عز وجل

٧٤٩ ط: كل. س: وكل

٧٥٠ يش؛ ش؛ ط: كثرت. س: ذرت

٧٥١ ل: ما ضاع اخوانى

(279) واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير اهله، والله! خليفتي عليكم. فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمسمائة في اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فيه[٧٥٢] في برج الميزان في آخر النهار. فلا تمنحوه الا[٧٥٣] لمن استحكم طريقة المشائين، وهو محب لنور الله. وقبل الشروع يرتاض اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا الى تأمل نور الله[٧٥٤] عزّ وجلّ وعلى ما يأمره قيّم الكتاب.

(280) فاذا بلغ الكتاب اجله، فله الخوض[٧٥٥] فيه. وسيعلم الباحث فيه انه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لساني منه. وقد القاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة، وان كانت كتابته ما اتفقت الا في اشهر لموانع الاسفار. وله خطب عظيم: ومن جحد الحق، فسينتقم الله منه «وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ»[٧٥٦]. ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب.

(281) واعلموا اخواني! ان تذكر الموت ابدا من المهمات «وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ»[٧٥٧]. «وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا»[٧٥٨]. «فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ»[٧٥٩]. اللهم! يا ربي ويا الهي واله كل شئ! افعل بنا ما انت اهله ولا تكلنا الى انفسنا ولا الى احد سواك طرفة عين. وابسط لنا يا رب! خير

---

[٧٥٢] بش: ش! ط: ـ فيه. س: +فيه

[٧٥٣] ط: + اهله عن. بش! س: الا اهله لمن

[٧٥٤] بش! ش! ط: التامل لنور الله. س: تامل نور الله

[٧٥٥] ط: الحرص

[٧٥٦] القرآن المجيد: سورة ال عمران (٣)، آية ٤

[٧٥٧] القرآن المجيد: سورة العنكبوت (٢٩)، آية ٦٤

[٧٥٨] القرآن المجيد: سورة الانفال (٨)، ٤٥

[٧٥٩] القرآن المجيد: سورة البقرة (٢)، آية ١٣٢

الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا والآخرة. واسترنا واخبرنا وانصرنا وطهّرنا وكمّلنا وعلّمنا واسعدنا بك، يا خير مأمول واكرم مسئول، يا ارحم الراحمين!

والحمد لله المشكور المقبول[٧٦٠]، فياض الجود وواهب الوجود، وله الشكر وحده ابد الآبدين، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلاة دائمة نامية زاكية[٧٦١].

اقول: قد عرفت ان النفس غير منطبعة فى البدن، وهى متصرفة الهمة اليه: وهذا الضرب من التعلق يجعل لها ان تحيل البدن عن مقتضى طبعه، فلا يبعد ان تكون النفس الشريفة القوية بجارور تأثيرها ما يختص ببدنها بشرط ان لا ينغمس فى الشهوات الجسمانية، فتكون هذه النفس لها من القوة ما يمرض ويبرى المريض وتهدم طبايع وتركيب طبايع وتسجيل لها العناصر بحيث تجعل النار غير النار والارض غير ارض، ويحدث بارادتها امطار وخسف وغير ذلك من التأثيرات. ويحصل لها ذلك باستعداد اشراق انوار العقلية عليها ودوامها: والجملة فيعطيها مادة العلم العنصرى بما تريد ويسمع دعائها فى العالم الاعلى، ويكون مقدرا فى القضاء السابق ان دعا شخص سبب للاجابة فى شئ معين، فيكون الدعاء مع الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد كجزء العلة والنور والسانح الفرضى الفائض من العالم العقلى على بعض النفوس، هو اكسير القدرة والعلم واصل الخوارق. فاذا حصل ذلك لنفس اطاعها العالم والنفوس المجردة، وهى الكاملة بالحكمتين، المواظبة على الرياضات يتقرر فيها مثال عقلى من نور الله عز وجل ويتمكن فيها نور روحانى خلاّق، فيتيسر لها خلق بعض الاشياء.

قوله: والعين السوء.

اقول: الاصابة بالعين والتأثير بها مبدؤه هيئة نفسانية معجبة تؤثر فى

---

[٧٦٠] بش؛ ش؛ ط: المعبود. س: المقبول

[٧٦١] ط: والصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلوة دائمة زاكية مباركة نامية وسلم تسليما كثيرا

فساد المتعجب منه بخاصية موجودة فى النفس المتعجب؛ التأثيرات الغريبة عندنا ثلاثة:

الاول، مبدأ الهيئات النفسانية للعارفين. ويدخل فيها الاصابة بالعين والسحر من تأثيرات النفوس والاوهام، او لفرق بينها وبين ما للعارفين، ان هيئات نفوس العارفين تستعمل فى الخير والسحرة فى الشر وتستعين السحرة بخواص الطبايع والكلام.

الثانى، مبدأه خواص الاجسام الارضية كجذب المقناطيس، وكل ما يدخل فى هذا القسم يُسمّى بـ«النيرنجات».

الثالث: الطلسمات، ومبدأها الاجسام الفلكية مع امزجة ارضية او قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية المناسبة بين القوى الفاعلة والمنفعلة تقتضى وجود آثار غريبة.

قوله: واخوان التجريد.

اقول: اذا صفت النفس من العلايق البدنية والعوائق الجسمية وداومت على الرياضات والمجاهدات ولازمت الذكر الدائم لنور الانوار والانوار المجردة زمانا لم تلبث ان تأتيها الانوار الخاطفة والبوارق اللامعة، فمنها ما يرد على اهل البدايا؛ ومنها ما يرد على المتوسطين؛ الى ان ينتهى الى آخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين فى السلوك. وهذه الانوار يختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب استعداد السالك. فقد تكون مراتب الانوار السانحة الفائضة من العقل على اهل البدايا والمتوسطين الى اول مراتب المنتهين على ترتيب الانوار التى ذكرها الشيخ؛ فقد تكون على خلاف ذلك ولا يمكن ضبطها وتعيينها واحصائها فى عدد من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لا بد من ورودها فى اول الامر والضابط الجامع انه اول ما يظهر لاهل البدايا انوار خاطفة، ويسميها اهل التصوف «الطوالع واللوايح» وهى شريعة لا ينطوى كالبرق الخاطف؛ ثم يكثّر عليهم هجومها لملكة

متمكنة فيهم ، اذا امعنوا فى الارتياض ثم يكثّر هجومها عليهم حتى يخرج عن اختيارهم هجومها ؛ ثم ان هذه الانوار الخاطفة تثبت فى انفسهم وحينئذ تُسمّى «سكينة» ثم اذا توغل فى الرياضة تصير السكينة ملكة تحصل اى وقت شاء ؛ ثم بعد ذلك يحصل بهم قوة عروج الى العالم العلوى وما دامت النفس مبتهجة بذاتها وبلذاتها ، فهى بعد غير واصلة . فان المسرورة بأثر الحق الواصل اليها نظران: نظر الى الحق؛ ونظر الى ذاتها المسرورة به ، وحينئذ لا يحصل الوصول التام الحقيقى . ثم بعد ذلك يفنون عن نفوسهم الملتذة وعن شعورها بلذاتها ، وهذا غير مناف لكون النفس لا تغيب عن ذاتها ؛ وان ذاتها عبارة عن ادراكها لذاتها . فان المراد بـ«الغيبة» عدم ملاحظتها لذاتها الا من حيث هى لاحظة ، واللاحظ بهذا المعنى لاحظ ، فان اللحظ هو انه لاحظ لنفسه والملاحظة الثانية قيل هى ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية ، بل من حيث هى ملتذة بسبب الحق ، وهو الحجاب من النفس والفنا ان لا يحس السالك بشئ من بدنه وحواسه والخارج عنه ، بل يغيب عن الكل ذاهبا الى ربه متحدا به وبالجواهر العقلية . ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب .

فقوله: وهذه كلها اشراقات على النور المدبر .

اقول: معناه ان الانوار السانحة الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات عقلية من العقل المفارق على الانوار المدبرة الانسانية . فقد يهتدون من هذه الانوار الى معرفة انفسهم التى عليها الاشراق ، ان كان صاحب الاشراق مستبصرا ذكيا نوريا وربما لا يهتدى الى شئ من الانوار لبلادته وظلمة نفسه ورداءة مزاجه . واذا حصلت الاشراقات النورية على النفس ، فقد ينعكس النور من النفس الى هيكلها البدنى والى الروح النفسانى ، فنظهر الانوار المشرقة على البدن ظهورا بينا مع حسن تام وابهة . وهذه الانوار التى ذكرها الشيخ الى هاهنا ، هى غايات السالكين المتوسطين وقد تحملهم هذه الانوار اذا قويت فى بعضهم لاستعداد تام من النفس

والبدن للقبول، فحينئذ يمشون على الماء والهواء، وقد يصعدون الى السماء مع ابدان مثالية، فيلتصقون ببعض السادة العلوية من الكواكب السيارة او الثابتة. وقال في آخر «المطارحات»: «واما المشى على الماء والهواء والوصول الى السماء وطىّ الارض فانما يكون لجماعة من السالكين بشرط ان يكون النور الواصل اليهم على العمود في مدن في الشرق الاوسط، وانما يكون على طريق السالكين وتنتهى اليه المتوسطة من السُلّاك، واما الفضلاء فلا يلتفتون اليه»[٧٦٢].

قوله: هذه احكام الاقليم الثامن.

«اقول»: معناه ان الصعود الى السماء مع ابدان انما يكون من احكام الاقليم الثامن الذى هو عالم المثال. فان الارض لما انقسمت سبع اقاليم كان الثامن هو عالم المثال المعلقة الذى يوجد منه الابدان الصاعدة الى السماء. فان صعود الابدان العنصرية اليها محال، واظهار العجايب والغرايب من الانبياء والاولياء اكثر ما يكون بسبب الوصول الى هذا العالم ومعرفته مظاهرة وخواصه. و«جابلق» و«جابرص» و«هورقليا»، فهى اسماء مدن من عالم المثال نطق بها الشارع، الا ان جابلقا وجابرصا مدينتان فى عالم عناصر المُثُل المعلقة؛ واما هورقليا فمن عالم افلاك المُثُل، فافهمه.

قوله: واعظم الملكات ملكة موت.

اقول: لما ذكر الانوار السانحة الواردة على اهل البدايا والمتوسطين وانتهى الى آخر المقامات المتوسطين المتصل باول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم فى السلوك، الى الله وان انتهى الله السلوك فيه لا نهاية له، الا انه ذكر من مقامات المنتهين مقاما واحدا، هو الغاية فى السلوك لا يصل اليه الا الفحول منهم من الانبياء العظماء والحكماء والعلماء، وهو كما ذكره ان اعظم الملكات والكمالات

---

٧٦٢ «ر. ك.: سهروردى، كتاب «المشارع والمطارحات»، تصحيح هانرى كُربن، ص ۵۰۵»

الانسانية فى السلوك فى الله ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر الاسفهبذى عن الظلمات البدنية انسلاخا ما؛ وان لم يخل عن بقية علاقة له مع البدن وقواه الا انه مع ذلك لشدة نوريته وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وقوة توالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلى تجرد عن البدن وبرز منه الى عالم الانوار العقلية المحضة وصور كانه معلق بتلك الانوار القاهرة العقلية، وحينئذ يرى الحجب النورية الهية العقلية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط: وكمال نور الانوار الحى القيوم كانها شفافة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته ملك الملوك قاهر الوجود كله كما يرى الكواكب المشرقة واضواءها عند طلوع النير الاعظم، كانها معدومة لا نور لها فى الوجود وان كان فى نفس الأمر لها انوار وضياء ويصير هذا النور المدبر البارز الواصل الى هذا المقام، كانه موضوع فى النور المحيط بالكل نور الانوار وينبوع الحياة، وهذا المقام عزيز جدا قل من يصل اليه من السالكين. وقد وصل افلاطون الالهى الى هذا المقام الشريف وحكاه عن نفسه؛ وكذلك هرمس الهرامسة وانباذقلس وفيثاغورس وغيرهم من اكابر الحكماء. وهو ما حكاه صاحب شريعتنا هذه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد قال «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملكٌ مقرب ولا نبى مرسل» وقوله تعالى «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ»[٧٦٣]؛ وكذلك وصل الى هذا المقام العزيز جماعة من الاولياء ومشايخة الصوفية المنسلخين عن الابدان الناسوتية، كابى يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التسترى، وابى الحسن الخرقانى، والحسين بن منصور، وذى النون المصرى، وغيرهم من الاولياء الكبار المنسلخين عن النواسيت[٧٦٤]؛ لا تخلو الادوار عن هذه الامور العظيمة. وكل شئ عنده بمقدار، وعنده مفاتيح الغيب ولا يعلمها الا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات لعدم استعداده او لغلبة القوى

---

[٧٦٣] القرآن المجيد، سورة النجم (٥٣)، آية ٨، ٩

[٧٦٤] ل: ـ النواسيت

البدنية على النور المدبر، فلا تعرض بعقله الزيّر ونوره الكدر على اساطين الحكمة والنبوة والولاية. فان ذلك نقص وجهل وقصور، وكل من عبد الله تعالى على الاخلاص، لا لرياء ونفاق، ومات عن الظلمات البدنية والأمور الجسمانية ورفض مشاهرها واقتصر على الامور الضرورية، شاهد من العالم العلوى واحواله ما لا يشاهده غيره.

قوله: وهذه الانوار وما يشوبها العز.

اقول: الهيئة العرضية، اما ان تكون فى الجسم، وهى العوارض من المقولات العرضية غير الجوهر، وكلها حالة فى الجوهر الجسمانى؛ واما ان تكون فى المجرد عن المادة، وهى الهيئة العقلية ولا يمكن أن تحصر بحصر الهيئات الجسمانية غير انّا نعلم عقلا، ان العالم الجسمانى ظل وانموذج للعالم العقلى؛ وان العالم الروحانى فيه هيآت نورية وجهات عقلية ومناسبات روحانية، كهيئة المحبة والقهر والعز والفقر والذل والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة، وغير ذلك من الهيآت التى لا يمكننا حصرها وعدّها؛ وكذا الاشعة المختلفة السانحة لاختلاف الذوات العقلية والمشاهدات الكثيرة التى للانوار العقلية والمناسبات التى بينها كلها هيآت عقلية ومشاركة بعض هذه مع بعض وغير ذلك من الهيآت الدقيقة العقلية التى يخفى اكثر على ابناء البشر ما داموا ملابسين للظلمات البدنية والشهوات الجسمانية. فاذا وقع بعض هذه الهيآت العقلية فى العالم العنصرى لاستعداده فى المواد الجسمانية حدث فيها ما يقتضى ذلك من الجسم المستقل أو الصنم البدنى؛ وهيآت جسمية لا تستقل بالقيام بالذات؛ واما الهيآت النورية السانحة الفائدة من العقل على الانوار المدبرة المتعلقة بالابدان البشرية، فما يشوبها العز ينفع فى الأمور المتعلقة به بحيث يصير ذلك النور المدبر الفائض عليه النور السانح الذى يخالطه هيئة نورية عقلية تقتضى العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم؛ وما يشوبه المحبة ينفع فى الامور المتعلقة بالمحبة، فيصير ذلك الشخص محبوبا عند

الناس معشوقا لهم وكذلك بقية الهيئات ينفع كل واحد منها فيما يتعلق به. وفى الانوار العقلية وهيآتها السانحة غرايب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر فى علايق الظلمانية. ولما كانت هذه الهيآت العقلية كلها بالقوة فى النفوس الناطقة وانما تخرج الى الفعل عند حصول الاستعداد بالعقل المفارق، فكل من قدر على تحريك قوى عزه ومحبته واخراجهما من القوة الى الفعل، تتحكم نفسه على الاشياء وبحسب كل قوة وتحريكها واخراجها الى الفعل تتحكم نفسه فيما يناسبها من الاشياء لا غير: والصاعد الى العالم العلوى انما هو الفكور، وهو الكثير الفكر فى العلوم الحقيقة والاسرار الالهية، والصابر على ذلك يصل الى الأمور الحقيقية وينالها ومن الهمم الوصول الى المقامات العالية والرتب السامية: والمحاذير هى الامور المخوفة: والمهاويل، الامور الهائلة: والتحايير، الامور المحيرة الواقعة فى عالمنا هذا، كلها مغنية للسالكين من اصحاب الفكر الصحيح فى الآراء الالهية والأمور الشيطانية ايضا. وثبوت الهمة وقوة العزيمة تكون بالمدركات العقلية او المثالية او الحسية الممدة لكل قوة من القوى المذكورة بحسبها تمد قوة العز على قوة القهر، وتمد قوة المحبة على الجذب، فتجذب تلك النفوس بقوتها كثيرا من الاشياء. والمستبصر بالعلوم الحقيقية والاسرار الرياضة له العبرة التامة، فتكثّر باعتباره وسيرة القليل الحاصل له: والصبر من عزم الامور والسر فيه مفوض الى الشخص «القائم بالكتاب». فان الاسرار الالهية والحقايق الربانية مفوّضة ومستودعة الى القائم بالعلوم الحقيقية كلها. ويجوز ان يريد به «الكتاب حكمة الاشراق» المشتملة على لب الحقايق الالهية: ويجوز ان يريد به «الكتاب الالهى» من العقول والنفوس الفلكية او الوجود كله. والقربة الى الله مع تقليل الطعام والسهر والتضرع الى الله عز وجل فى تسهيل السبيل اليه، فان هذه الأمور كلها منوّرة للنفس ومعدّة لها لاضافة العقل هيأته النورية عليها، ومسهلة للسبيل الى الله تعالى. واما تلطيف السر بالافكار اللطيفة، فهو الفكر الذى يكون معدلا فى الكم

والكيف وعند اعتدال احوال البدن فى المآكل والمشارب وسائر الاحوال البدنية الشاغلة عن الامور العقلية، فهذه الافكار تفيد النفس هيئة نورانية تعددها لادراك المطالب بسهولة. واذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع بالحدس الى المطلوب، انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما فى نفسها من القوة الى الفعل من غير طلب وتعب. واما فهم الاشارات من الكائنات الى قدس الله عز وجل، فهو ان يكون السالك مع مراقبته لاحوال نفسه وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة فى العالم السفلى، فلا يحدث حادث كبير ولا صغير الا حمله، وطبقه على ما يليق بقدس الله تعالى وعظمته. فان العوالم كلها مع كونها من الله تعالى، فكلها متناسبة؛ وكذا دوام الفكرة والفكر بجلال الله وكبريائه كلها تفضى الى هذه الامور الشريفة المذكورة؛ والاخلاص فى التوجه الى نور الانوار لان كل عمل لا اخلاص فيه لا حاصل له، فان الاخلاص يعد النفس لادراك الامور الشريفة، ولهذا قال صلى الله عليه وسلّم «من اخلص الله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».

وقد جاء فى الكتب المنزلة والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التى فيها الرياء، واعتبار الاعمال القليلة الخالصة لله تعالى وتطريب النفس اصل فى الباب. فان الحكماء والاطباء ذكروا ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر؛ واذا حُزنت انقبض نورها، وخمد؛ وتطريب النفس بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية والتصورات الملذة العقلية والتخيلات المناسبة وذكر جلال نور الانوار كل هذه اصل فى هذا الباب تعد لاشراق الانوار الالهية والوصول الى الله تعالى. وهذا كله نافع فى الحال الاول الذى للسالك؛ واما الحزن، فانه نافع فى الحال الثانى الذى له؛ وكذا ينفع فى هذا الباب قرائة الصحف المنزّلة على الانبياء وسرعة الرجوع الى الله تعالى، وهو الذى له الخلق والأمر؛ فالخلق عالم الاجسام؛ والأمر عالم المجردات، فجميع هذه شرايط تُعدّ السالك الى ما ذكرناه من الأمور الشريفة والانوار الالهية اذا

كثرت على انسان وتوالت عليه كسته لباس العز والهيبة، وانقادت له النفوس وتبعته: وعند الله تعالى لطلاب ماء الحياة مورد عظيم؛ وماء الحياة عبارة عن الخلود الابدى الذى لا ينقطع على افضل الاحوال، وذلك غير حاصل الا بحصول الكمال العقلى الذى هو ماء الحياة على الحقيقة. فهل من مستجير من ناره وعذابه بنور ذى الملك والملكوت، والملك عالم الاجرام، والملكوت عالم المجردات؟ هل من مشتاق الى العالم العقلى، فيقرع باب الجبروت؟ وهى الحضرة الربوبية. هل من خاشع ومتواضع لذكر الله؟ فهل من ذاهب الى ربه بقطع العلايق البدنية والأمور الظلمانية ليهديه اليه ما ضاع أمره قصد نحو جنابه الكريم ولا خاب انسان وقف ببابه العظيم؟

اوصيكم اخوانى بحفظ أوامر الله الواردة الينا على السنة انبيائه واوليائه، وترك مناهيه، وتوجه بالكلية الى الله تعالى، وترك كل ما لا يعنيكم من قول وفعل مما لا حاجة اليه فى تحصيل الكمال الحقيقى، وقطع كل خاطر شيطانى يجر الى العالم السفلى. واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاشتغال به والعمل بما فيه مما يقرب الى الله والاحتياط عليه وصونه عن غير اهله ممن لا يعرف قدره ولا يفهم غوره، والله خليفتى عليكم، فانه الدائم الوجود الكثير الجود الظاهر فى اطباق السموات والارض، وهو القائم على كل نفس بما كسبت ونعم الخليفة خلفت علينا ايها الشيخ الفاضل والاب الكامل رضينا بنور الانوار ومبدأ الوجود ربا والها وخليفة: لا اله الا هو واليه المصير.

قال الشيخ الفيلسوف الكامل المحقق شهاب الحق والملة والدين قدّس الله نفسه وروح رمسه: فرغت من تأليفه «فى آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمس مائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى

آخر النهار»[٧٦٥].

«اقول»: وانما ذكر اجتماع الكواكب فى الميزان، لان ذلك الاجتماع له مدخل فى تسهيل تأليف هذا الكتاب بجلالته وعظمته، فلا تمنحوه وتقطوه الا لاهله ممن يستعد لفهمه ويتحدون لعلمه ممن اشتغل بعلوم المعلم الاول ارسطو، واستحكم طريقة اتباعه المشائين، وتخلق بالاخلاق المرضية، وهو محب لنور الله تعالى والوصول اليه. وقبل الشروع فى قرائة هذا الكتاب وفهم معانيه مع تحقيق الحكمتين العلمية والعملية يجب ان يحتاج اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا الى التأمل لنور الله عز وجل على ما يأمره قيّم الكتاب. وكيفية هذا انه اذا اراد الرياضة الاربعينية فيجب عليه اولا ان يقطع العلايق والعوايق الخارجية بالكلية حتى لا تبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الزائدة على قدر الاحتياج: ثم يجلس فى بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويكون قوته قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزودات المحكمة الطبخ الجيدة الامتزاج المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والحوائج والتوابل النافعة بدهن لوز او شيرَج او جوز او شبه ذلك، ويصوم الى غروب الشمس، ثم يفطر بعد صلاة المغرب بما هو عادته، ويترك كل ليلة من وظيفته لقمة من خبز وملعقة من طبيخ ولا يخلى رأسه وبدنه من الادهان الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقديسين من ملائكته ورؤساء حضرته باللسان والقلب ويعرض عن البدن وما فيه وتحسب نفسه كانها فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا: فان دامت هكذا فسيأتيها برق، ثم خرق، ثم طمس، وهى معلقة عند ذات الذوات بالمحل الاعلى. فـ«البوارق» انوار فائضة على النفس من العقل اللذيذة ثم كالبرق الخاطف وقد ذكر الشيخ جملة من اصنافها. و«الخرق» معناه ان الانوار

---

[٧٦٥] «بر مبناى علم نجوم، اجتماع كواكب سبعه در برج ميزان در آن واحد محال است؛ احتمالا اين گفتهٔ سهروردى از جملهٔ سخنان «مرموز» لسان الاشراق مى باشد. م.»

الواردة على النفس، اذا دام ورودها عليها بحيث تتحرك لها الاجسام يُسمّى «خرقا». واما «الطمس» فهو آخر المراتب، وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها، وهناك يحق الوصول.

ويريد بـ«قيم الكتاب» الواقف على اسرار «حكمة الاشراق» على ما يجب وينبغي: فاذا بلغ الكتاب اجله، يعنى انقضت مدة الاربعين يوما، اشرت عليه الانوار والاسرار. فبعد هذا له ان يخوض فى هذا الكتاب ويباحث فيه ويعرف اسراره ويحل رموزه، وسيعلم الباحث فيه انه قد فات المتقدمين من الحكماء والمتأخرين منهم ما يسر الله تعالى على لسانى منه: وهذه دعوى لا يظهر صحتها الا لمن وقف وقوفا جيدا على طريقة الحكماء المشائين ثم اشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على طريق الاشراقيين ووقف على معرفة النفس والمجردات العقلية، فحينئذ تظهر صحة هذه الدعوى. و «النافث القدسى»، هو روح القدس، كما قال صلى الله عليه وسلم «ان روح القدس نفث»، اى القى فى روعى ونفسى اجيب ما شئت فانك مفارقة، واعمل ماشئت فانك مجازى عليه.

وقال بعضهم المكاشفة قسمان: احدهما نفسا فى الروع، وهو الالهام للنفس: وثانيهما معاينة الحقايق كفاحا والقاء اصول معانى هذا الكتاب والهامها، وان كان دفعة واحدة، فان كتابته لم تتفق الا فى اشهر.

اقول: معناه ان هذا الكتاب العظيم القدر جليل الشأن فيه الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة، وحكمته هى الحكمة التى قررها افاضل الامم السالفة والاحياء الخالية فى كل دور فحولها كانوا يطوفون ومنها يأخذون وكثيرا ما يمدح هذا الكتاب فى «المطارحات» وفى اكثر كتبه حتى انه قال بانى لو قلت ما صنف فى الالهى غيره لصدقت. وحكمة الشيخ واعتقاده وحاصل سيره وسلوكه هو هذا الكتاب واعتماده عليه ووصوله الى الله تبارك وتعالى به وهو أمر عظيم وخطب جسيم. وقد قال فى آخر «المطارحات»: «ولا نعلم من شيعة المشائين من

له قدم راسخ في الحكمة الالهية، اعنى فقه الانوار - «وهو» المذكور فى حكمة الاشراق - ولولا انقطاع السير الى الله تعالى فى هذا الزمان ما كنّا نغتم ونتأسف هذا التأسف، وهو ذا قد بلغ سنى الى قربٍ من ثلاثين سنةً، واكثر عمرى فى الاسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع - «اى» على العلوم - ولم اجد من عنده خبر من العلوم الحقيقية الشريفة - «اى» المذكورة فى «حكمة الاشراق» - ولا من يؤمن بها. اوصيكم اخوانى بالانقطاع الى الله تعالى والمداومة على التجريد. ومفتاح هذه الاشياء مستودع فى «كتابى» حكمة الاشراق، ولم نذكره فى موضع كما ذكرناه هنالك، وقد رتبنا له خطا يخصه حذرا لاذاعته[٧٦٦]

واذا كان شأن الكتاب هكذا، فهو حق محض من جحده انتقم الله منه فى الدنيا والآخرة وهو عزيز ذو انتقام.

قوله: ولا يطمعن احد.

اقول: اذا كان شأن هذا الكتاب ما ذكرناه، وكان عظيم الشأن جليل القدر، لا يعرف ذلك الا الأقلون، ويحتاج الراغب فى معرفته الى اتقان علوم المشائين والوقوف على اصول الاشراقيين والتجرد والرياضة البالغة وكيفية احوالها، وكل هذا لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والقطب الكامل المطلع على فقه هذا الكتاب ومعانيه الذى هو أمر الطالب بالمراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة الله فى ارضه عنده علم هذا الكتاب، اعنى «حكمة الاشراق»، او «الكتاب الالهى» الذى هو مجموع الموجودات فهو كتاب الله الاعظم، وكل موجود منها حرف من الحروف، وكل عرض من الاعراض فقط واعراب لذلك الحرف.

قوله: واعلموا يا اخوانى.

اقول: واى مهم يكون اعظم من تذكر الموت الذى ان فررنا منه ادركنا،

---

٧٦٦) ر. ك.: سهروردى، كتاب «المشارع والمطارحات»، تصحيح هانرى كُربن، ص ٥٠٥، س ٤ الى ١٤.

وان وقفنا أخذنا. وهو أمر ضرورى لا بد من نزوله علينا وأخذه بنواصينا فاى فايدة فى الاحتكار والاشتغال بالامور الدنيوية وهى متروكة وراء ظهورنا عند طول الاجل، فينبغى للعاقل فى هذه الايام اليسيرة ان يسعى فى تحصيل الكمال الذى لاجله خُلقنا وسننتظر الموت ونفرح به، فانه الباب الموصل الى الله تبارك وتعالى ولا يكرهه الا المخذولون المشتغلون بالامور الفانية والاحوال الزايلة؛ وقد قال عليه السلام «من كره لقاء الله كره الله لقائه»، و«من أحب لقاء الله احب الله لقائه». فان محبة اللقاء دليل على تحصيل الكمال والخير والكراهة للقائه دليل على الاهمال. وقال صلى الله عليه وسلم «اكثر وآمن ذكرها ذم اللذات» فانه ما ذكره احد فى ضيق الاوسعة عليه ولا فى سعة الا ضيقها. وخوف الناس من الموت سببه الجهل والفوت، فان الموت لا يطرا على النفس الناطقة ولا يعدمها بل مفارقة البدن لا غير، فاذا تيقن العاقل ان الكون فى هذا العالم محال وان كون النفس فى العالم العلوى اصلح لها من كونها فى هذا العالم الخسيس ذهب عنها فرق الموت وخوفه واشتغلت بما يصلحها فى المعاد ويقربها من ارشاد وتذكر الموت مع انه لا يقرب اجلها، بل يفيدها ثلاثا القناعة بما رزق والمبادرة بالتوبة قبل الاوبة والنشاط فى العبادة واما ان الدار الآخرة لهى الحيوان، اعنى الدار الآخرة ليست كالدار الدنيوية التى ليست الحياة الحيوانية فيها الا فى الحيوانات فقط دون غيرها من النبات والجماد، بل الدار الآخرة الفلكية العقلية كلها حياة ليس فيها شئ يخلوا عن الحياة والروح والراحة والريحان، فانها طبقات الجنان المملوئة من اللذة والرحمة والرضوان. فيجب على العاقل ان يول وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها. فاذكروا الله كثيرا، فان الذكر الدائم بالاخلاص مما يقرب اليالله تعالى والدار الآخرة كما جاء فى الاحاديث النبوية: «ذاكر الله فى الغافلين كشجرة خضراء بين اشجار يابسة». وقد وردت آثار كثيرة فى الذكر والمواظبة عليه وانه اصل طريق الآخرة و«لا تموتن الا وانتم مسلمون»، اى اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم مسلمون

بمعنى مستسلمين منقادين للحق فى جميع الأمور. اللهم انى اسألك يا رب الى آخره.

قال الاستاذ القيّم بعلم الكتاب فى عهدنا هذا آخر ما يسرالله وافاضه علينا من شرح هذا الكتاب العظيم والنبأ الكريم الذى لم يقدم احد من الفضلا والسالكين على حل رموزه وفك فصوصه وايضاح مشكلاته وبيان معضلاته. لان هذا الكتاب مبنى على الاصول الكشفية والقواعد الاشراقية والمناهج الرياضة. ولا بد فى هذا من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط، بل بالمجاهدات والرياضات، حتى يعاين مجردها من جميع الجهات والاحياز والمسئول ممن يأتى بعدنا من الحكماء والفضلاء المتألهين المطلعين على ما اطلعنا الله عليه من الاسرار الالهية والحقايق الربانية ان يعذرنا فى سهو طغى به القلم او خطأ زلت به القدم، فان الأمر عظيم والله تبارك وتعالى غفور رحيم.

ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم، والحمد لل رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم امين.

تمّ الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد الفقير الحقير المعترف بالذنب والتقصير راجى عفو ربّه الصمد عبده محمد احمد غفر الله له والمسلمين آمين.

وكان الفراغ من نسخة يوم الاحد المبارك رابع جمادى الآخر السنة الف ومائتين ستّة وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة وازكى التحية.

بالله ان نظرت عيناك ما كتبت
يد الفقير الى غفران مولاه
فاقرأ له مهديا ام الكتاب وقل
الله يجعل جنة الخلد مأواه

اللهم صلّ على سيدنا محمد عبدك ونبيك وحبيبك ورسولك النبى الامى وعلى آله واصحابه وسلّم.

فهرست کلی

اصطلاحات، اسامی، و عناوین کتابها

GENERAL INDEX*

مصحح متن حاضر بدینوسیله باطلاع خوانندگان محترم می رساند، که این فهرست با استفاده از کامپیوتر تهیه شده است، و بدلائل فنی تعدادی از صفحات تنظیم شده در فهرست، از ص ٢٢٠ بعد، از یك الی سه شماره اضافی می باشند. ازخوانندگان پوزش می طلبیم.

* The editor wishes to inform the reader that this Index has been compiled using a computor, and due to an unresolved technical problem page references for a number of entries after page 200 of the text have randomly been increased by one, or two, and in a few cases, three pages. Please be advised that when consulting the Index, the reader should refer to the stated range. Appologies are offered for the inconvenience.